

Université de Montréal

Sur la réappropriation hégélienne du scepticisme dans les  
œuvres de Iéna (1801-1807) : le laboratoire de Hegel

Andreas Farina-Schroll

Département de Philosophie  
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès arts (M.A.) en  
philosophie

Juillet 2019

© Andreas Farina-Schroll, 2019

## Résumé

La présente recherche propose de reconstruire la genèse conceptuelle de la thématisation hégélienne du scepticisme au sein des œuvres de la période de Iéna, entre 1801 et 1807, où le jeune Hegel venait tout juste de commencer sa carrière universitaire à titre de *Privatdozent*. Dans l'*Introduction* de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel établit un lien direct entre le parcours phénoménologique et une certaine forme de scepticisme, mais le penseur idéaliste n'offre pas de plus amples détails sur la nature de ce lien. Le caractère brutal et plutôt insolite de ce lien entre le scepticisme et l'idéalisme hégélien n'a rien d'une chose évidente et il peut fortement surprendre le lecteur non averti, surtout lorsque l'on met de l'avant la solide réputation de Hegel comme d'un penseur dogmatique. Afin de comprendre les raisons qui ont motivé Hegel à se réclamer, du moins en partie, de la tradition sceptique, nous considérons qu'il faut resituer la mobilisation hégélienne du scepticisme à l'intérieur du contexte et des débats théoriques qui le préoccupaient dans ses premiers écrits publiés à Iéna, là où le terme « scepticisme » apparaît pour la première fois dans son œuvre. En revisitant le développement intellectuel du jeune Hegel, nous souhaitons montrer que la réappropriation hégélienne du scepticisme, si elle a pour origine une intention polémique, reflète la plus forte expression de ce que le penseur allemand nomme la *logique d'entendement*, et en ce sens, le scepticisme est non seulement une notion cruciale pour la compréhension de son concept de « négativité », mais il trahit également à bien des égards le germe d'une véritable pensée de l'inquiétude (*Unruhe*).

Mots clés : G.W.F. Hegel, Scepticisme, Iéna, Histoire de la philosophie allemande, Négativité, Entendement, Inquiétude (*Unruhe*), Désunion (*Entzweiung*), Subjectivité, Antinomie.

## Abstract

This study is an attempt to reconstruct the conceptual genesis of the Hegelian conception of skepticism in his early Jena writings, between 1801 and 1807 when Hegel first started his academic career as a *Privatdozent*. In the *Introduction* of the *Phenomenology of Spirit*, Hegel puts forward a direct correlation between the phenomenological pathway and a certain kind of skepticism. However, the German thinker does not go any further in the description of this link between skepticism and his idealist philosophy, which at first glance does not seem to be self-obvious, especially considering the strong reputation of Hegel as a dogmatic thinker. To better understand the reasons that led Hegel to claim that his philosophy inherits, at least partially, from the skeptical tradition, we consider that the Hegelian use of skepticism must be recontextualized inside the theoretical debates of his first published texts where the term “skepticism” appears for the first time in his work. By examining the intellectual development of the young Hegel, we aim to show that the Hegelian appropriation of skepticism, even if it originates from polemical motivations, is the strongest expression of what the idealist thinker calls “the logic of understanding”. In that sense, skepticism is not only of crucial importance for the understanding of Hegel’s concept of “negativity”, but it also betrays on many regards the sprout of a genuine thought of anxiety or unrest (*Unruhe*).

Keywords: G. W. F. Hegel, Skepticism, Jena, History of German Philosophy, Negativity, Understanding, Unrest (*Unruhe*), Dichotomy (*Entzweiung*), Subjectivity, Antinomy.

# Table des matières

Résumé.....	ii
Table des matières.....	iv
Liste des abréviations .....	vi
Remerciements .....	viii
<b>Introduction : D'un doute incertain vers la certitude du doute.....</b>	<b>1</b>
<b>Chapitre Premier. De l'entrée en scène du scepticisme : le scepticisme historique comme ébranlement de la finitude.....</b>	<b>5</b>
1. Peut-on parler d'un scepticisme hégélien ? .....	5
2. L'état des textes et la primauté de l'article de 1802 : le scepticisme fantôme .....	6
3. Contexte, but et visée de l'article de 1802 .....	9
4. Articulation de l'article de 1802 : la libération philosophique du scepticisme .....	14
4.1 Exposition et réfutation du scepticisme de Schulze : le dogmatisme du sens commun .....	15
4.2 L'interprétation historique du pyrrhonisme .....	18
4.3 Le litige de l'interprétation hégélienne du scepticisme antique.....	19
4.4 Le platonisme comme scepticisme authentique.....	24
4.5 L'antinomie comme principe « paradoxal » du scepticisme.....	27
5. Vers une pensée de l'inquiétude.....	31
<b>Chapitre deuxième. La nuit de l'inquiétude : Iéna comme laboratoire de la négativité hégélienne .33</b>	<b>33</b>
1. Contexte général du parcours de Iéna .....	33
2. Scepticisme, Jacobi et idéalisme : un air de famille.....	36
2.1 Jacobi comme représentant de la subjectivité absolue.....	36
2.2 L'idéalisme comme reflet inversé du scepticisme .....	39
3. La nuit de la <i>Differenzschrift</i> : l'entendement comme pensée de la désunion .....	43
3.1 L'enjeu de la <i>Differenzschrift</i> .....	44
3.2 La désunion comme moteur de la négativité .....	45
3.3 La pensée de la division hégélienne dans les écrits théologiques de jeunesse.....	48
4. <i>Foi et savoir</i> : subjectivité et contradiction .....	50
4.1 La désunion comme principe de la subjectivité .....	51
4.2 L'antinomie : le mérite kantien de la reconnaissance de la contradiction .....	53
5. De l'infinité empirique vers la mauvaise infinité : la logique d'entendement comme logique de l'inquiétude.....	57
5.1 L'infinité empirique comme régression à l'infini .....	59
5.2 La mauvaise infinité dans la <i>Logique de Iéna</i> .....	61
6. Vers la <i>Phénoménologie</i> .....	65

<b>Chapitre troisième : L’accomplissement effectif du scepticisme dans la <i>Phénoménologie de l’esprit</i> : le cercle du commencement.....</b>	<b>67</b>
1. D’un scepticisme théorique vers un scepticisme pratique : Le « renversement » de la <i>Phénoménologie</i> comme apogée du parcours de Iéna .....	67
2. Remarques préliminaires sur la réception du « scepticisme s’accomplissant de lui-même » : la signification de cette expression est-elle évidente ? .....	70
3. Le scepticisme comme chemin du doute et du désespoir : Le refus hégélien d’une « méthode phénoménologique » .....	76
3.1 Le doute hégélien comme rejet du doute méthodique .....	78
3.2 Le désespoir comme inquiétude de la conscience .....	84
4. L’illustration du chemin sceptique dans la <i>Certitude sensible</i> et <i>La vérité de la certitude de soi-même</i> : le renversement de la conscience .....	87
4.1 Le désespoir de la <i>Certitude sensible</i> : le scepticisme comme perte de l’immédiateté .....	89
4.2 Le renversement de la conscience sceptique .....	94
<b>Conclusion : L’ironie du scepticisme hégélien .....</b>	<b>102</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>107</b>

## Liste des abréviations

### Œuvres traduites de G. W. F. Hegel

*Differenzschrift* : *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling*, trad. B. Gilson

*Encyclopédie* : *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. 1, trad. B. Bourgeois

*FS* : *Foi et Savoir : Kant-Jacobi-Fichte*, trad. A. Philonenko

*LHP* : *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome IV, *La philosophie grecque*, trad. P. Garniron

*NF* : *Notes et Fragments : Iéna 1803-1806*, trad. C. Colliot-Thélène

*PhG* : *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois

*RSP* : *La relation du scepticisme avec la philosophie*, trad. B. Fouquet

*SL* : *Science de la logique, livre premier : l'être*, trad. B. Bourgeois

*À mes parents, Franck et Sophie,  
Qui malgré les aléas des dernières années  
N'ont cessé de garder espoir en mes projets, aussi fous soient-ils !*

# Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier chaleureusement mon directeur de recherche, Augustin Dumont, pour son support constant et la bienveillance qu'il a su me fournir tout au long de mon processus créatif. Ses lectures attentives ainsi que ses commentaires précis, parfois intransigeants, m'ont permis de façonner non seulement les pages qui suivront, mais surtout mon propre développement intellectuel et mon potentiel de recherche. La réalisation de ce projet ambitieux n'aurait pas pu voir le jour sans son aide précieuse et au-delà de la simple relation d'un maître à son élève, une véritable complicité s'est créée entre nous et je lui en serai toujours reconnaissant. Je tiens également à remercier Laetitia Monteils-Laeng, David Piché, Iain Macdonald, Marc-Antoine Dilhac et Daniel Dumouchel pour leurs encouragements tout au long de mes études de philosophie, que ce soit dans les cours et les séminaires que j'ai suivis avec eux ou dans les nombreuses activités académiques auxquels ils m'ont invité. Je tiens aussi à remercier le Conseil de Recherches en Science Humaine du Canada d'avoir généreusement financé la rédaction des pages qui vont suivre.

Ma seconde pensée revient tout naturellement à ma famille, à mes parents à qui je dédie ce mémoire, mais surtout à ma sœur, Sandrine, qui a toujours su garder espoir en moi, même dans mes moments les plus sombres.

Comme troisième pensée, je veux sincèrement remercier Gabriel Toupin, Karl Racette et Laura Kassar pour avoir gentiment accepté de relire en tout ou en partie les lignes qui composent cette étude, pour leurs conseils assidus et pour les cercles de lectures qui nous permirent de mieux nous connaître, mais surtout de créer de belles et profondes amitiés entre nous.

Comme quatrième pensée, je remercie chaudement mon entourage d'avoir été présent pour moi au cours des dernières années. Évidemment, cela concerne mes amis proches Esteban, Alexandre, Félix, Félix-Antoine, Erika, Patrice, Isabelle, Anna-Christine, Pauline, Vathanak, Marie et Youssef pour n'en nommer que quelques-uns, mais aussi mes chiens et mon chat, Lili, Sylka et Jackie, qui ont toujours été une source de réconfort inestimable.

Comme cinquième pensée, je tiens tout particulièrement à remercier mon amie Virginie pour sa confiance, son soutien et sa patience. Merci de m'avoir réconforté dans mes plus grands moments d'angoisse et de peine et d'avoir été une oreille attentive sur qui je savais pouvoir compter.

Enfin, à ma meilleure amie, Laurence. Merci de m'avoir accompagné dans chacune des étapes de ma rédaction, pour l'enthousiasme que tu me montrais à la lecture de chacun de mes chapitres, pour m'avoir consolé dans mes moments mélancoliques, pour m'avoir partagé tes propres moments d'inquiétudes, mais surtout, pour tous les moments que nous avons passés ensemble.

À tout le monde, merci pour tout !



*Douter des choses n'est rien, mais concevoir des doutes sur soi, voilà ce qui s'appelle souffrir.  
C'est alors seulement qu'on s'élève par le scepticisme au vertige.*

Cioran, Cahiers (1957-1972).

*Les hommes nés pour l'action, pour leur affaire, ne sauraient trop tôt examiner et pratiquer  
toutes choses par eux-mêmes [...] Il en va autrement de ces êtres calmes et ignorés qui n'ont  
d'univers que dans leur âme, d'activité que dans la contemplation, et de vie que dans le silence  
où s'élaborent leurs énergies intérieures. Il n'est pas d'inquiétude qui les pousse vers  
l'extérieur. Une tranquille possession leur suffit, et l'immense spectacle du dehors ne les incite  
pas à y jouer un rôle, puisqu'ils l'estiment au contraire assez significatif et merveilleux pour  
consacrer leur loisir à la contemplation.*

Novalis, Henri d'Ofterdingen, Première partie : l'attente, chapitre sixième.

# Introduction

## D'un doute incertain vers la certitude du doute : le besoin d'une nouvelle étude sur le scepticisme hégélien

Pour le meilleur et pour le pire, le scepticisme est généralement associé à une doctrine du « doute universel »<sup>1</sup>, et ce, au point que ce terme sert de véritable emblème pour qualifier la large variété des mouvements sceptiques à travers l'histoire des idées. Le sceptique, c'est donc celui qui ferait un usage spécifique du doute dans ses recherches, qu'elles soient de nature empirique ou de nature théorique. Mais que peut bien signifier ce terme de « doute » qui symbolise tant l'activité propre au scepticisme ? Une première réponse serait de dire que le terme « doute » désigne un *état d'incertitude* ou un *refus de croire* certaines vérités qui se manifesteraient à nous. Or, cette compréhension du doute correspond avant tout à une *prérogative moderne* et elle serait apparue dans les alentours du XVI<sup>ème</sup> et du XVII<sup>ème</sup> siècle chez des auteurs tels que Descartes, Gassendi, Montaigne ou Pascal.<sup>2</sup> Dans une étude assez récente, Michel Casevitz remarque qu'avant d'avoir été mobilisé par les philosophes de l'antiquité, qui lui aurait donné une connotation plutôt positive, le terme « doute » appartenait à un véritable lexique de la *crainte*.<sup>3</sup> Le mot « doute » aurait la même racine indo-européenne que le mot « deux », et en ce sens, il servait à désigner une *dualité* ou un état de *dédoublement*, lequel s'accompagne par une forme d'hésitation.<sup>4</sup> Douter, ce n'était donc pas être incertain de quelque chose de prime abord, mais *redouter* quelque chose et c'est seulement par la suite qu'il commença à désigner quelque chose comme une incertitude. Casevitz clôturera même

---

<sup>1</sup> Caujolle-Zaslowsky, F., *L'interprétation du scepticisme comme philosophie du doute religieux : analyse d'un malentendu* in *Revue de philosophie et de théologie*, vol. 27, n° 2, 1977, p. 81.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 84-98. L'auteure ajoute cependant que l'association entre « doute » et « refus de croire » aurait pour origine « un certain courant du christianisme antique » (p. 86) qui aurait été préparé notamment au XIII<sup>ème</sup> siècle dans les écrits de Siger de Brabant et sa formulation de la doctrine de la double vérité, car celle-ci « aboutit à reconnaître qu'une proposition peut être vraie et, sans cesser d'être vraie, ne pas être d'accord avec le catholicisme "comme s'il y avait deux vérités contraires et comme s'il y avait dans les paroles de gentils qui sont damnés, une vérité contraire à la vérité de la Sainte-Écriture" ».

<sup>3</sup> Casevitz, M., *Les mots du doute en grec* in *Union rationalistes : « Raison présente »*, n° 189, 2014, p. 107.

L'auteur soulève que l'une des apparitions les plus anciennes du verbe « douter » se trouve au neuvième chant de l'*Illiade* – l'épisode de l'ambassade d'Ulysse, Diomède et Nestor auprès d'Achille – et qu'il possédait déjà la signification de « craindre » (p. 108).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 108-109.

son étude en affirmant que « les Grecs considéraient le doute comme angoissant : il déchire, divise les êtres, les groupes les villes. »<sup>5</sup>

Hegel était-il au courant de cette étymologie du terme « doute » ? Rien n'est moins certain ! Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, le philosophe idéaliste remarque bel et bien la parenté lexicale en allemand entre les termes « douter » (*Zweifeln*) et « deux » (*Zwei*)<sup>6</sup>, mais rien n'indique outre mesure qu'il était conscient que le verbe « douter » pouvait désigner à l'origine quelque chose comme un état de « crainte » ou de « peur ». Et pourtant, la thématization hégélienne du scepticisme regorge d'analogies qui vont en ce sens. L'exemple le plus frappant de cette corrélation entre le doute et un état de crainte reste sans contredit la description du parcours phénoménologique dans l'*Introduction* de la *Phénoménologie de l'esprit* comme « le chemin du doute, ou plus proprement, le chemin du désespoir »<sup>7</sup>, mais cette association entre le « doute » et le « désespoir » n'a rien d'évident à première vue. Manifestement, Hegel semble se réapproprier un certain usage du scepticisme dans son œuvre maîtresse, mais il faut bien admettre que cette mobilisation du scepticisme détient un caractère assez brutal et mystérieux. Une fois passée l'*Introduction*, Hegel ne revient discuter du scepticisme qu'à de très rares occasions, et généralement, il s'agit surtout de brèves mentions mineures où le scepticisme est à peine évoqué. Si Hegel ne parle presque pas du scepticisme dans la *Phénoménologie*, alors pourquoi en parle-t-il et quel est le rôle qu'il lui accorde au sein de son système philosophique ?

La présente étude a pour intention d'éclaircir la signification et la fonction que Hegel attribue au scepticisme en parcourant le chemin intellectuel que le philosophe idéaliste effectua lors de son séjour à Iéna entre 1801 et 1807. Nous espérons montrer que le renvoi hégélien au scepticisme n'a rien d'anodin ou de surprenant, mais qu'au contraire, il s'agit bien plutôt d'une préoccupation qui accompagna Hegel depuis le début de sa carrière philosophique et qu'il ne cessa d'en repenser les termes. Le scepticisme n'est donc pas un opusculé dans la pensée de Hegel, mais bel et bien l'un de ses moments structurants. Bien qu'un nombre assez important d'études ont eu cours sur la relation qu'entretient Hegel avec le scepticisme<sup>8</sup>, nous considérons que la majorité

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>6</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie (LHP)*, t. IV, trad. Garniron, p. 775.

<sup>7</sup> *Phénoménologie de l'esprit (PhG), Introduction*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 122 [H, 9].

<sup>8</sup> Au moment d'écrire ces pages, nous avons pris connaissance d'une thèse de doctorat par Miles Martin Hendrup intitulée *Once Again From the Beginning: On the Relationship of Skepticism and Philosophy in Hegel's System*, Stony Brook University, 2016. Dans cette étude, Hendrup entreprend de montrer que le scepticisme agit à la manière d'un

d'entre elles négligent, à l'exception de l'article de 1802, le développement intellectuel propre à Hegel durant la période de Iéna, et ce faisant, elles tendent à camoufler l'un des aspects les plus importants de la thématization hégélienne du scepticisme, à savoir que pour Hegel, le scepticisme correspond fondamentalement à une pensée de la division ou de la désunion (*Entzweiung*) et qu'à ce titre, il est l'instigateur d'une pensée de l'inquiétude (*Unruhe*). À proprement parler, le sceptique ne doute pas ; il est certain de la non-vérité des objets qu'il rencontre, que ces objets se *contredisent* sans cesse, mais cette reconnaissance est également le symptôme d'une perte de repères épistémologiques. À travers l'expérience du doute, le sceptique ne sait plus où trouver le support ontologique aussi bien de la réalité phénoménale que de lui-même ; de son propre être, et ce faisant, il *s'agite* ou devient *inquiet*.

Dans l'une des toutes premières études consacrées au scepticisme hégélien, Roger Verneaux disait qu'il n'était pas nécessaire d'analyser séparément les différents textes où Hegel traite du scepticisme, « car on tomberait dans de multiples répétitions. »<sup>9</sup> Bien que cet avertissement de Verneaux ne soit pas sans fondement, nous considérons qu'il est impératif de *reconstruire chronologiquement* les différentes étapes de la thématization hégélienne du scepticisme, non seulement pour en montrer l'évolution, mais également pour en montrer sa constance, sa persistance et son unité, et ce, malgré certaines itérations inévitables. Les trois chapitres qui composent cette étude peuvent donc être considérés selon une double fonction : 1) non seulement ces trois chapitres s'intéressent à un moment précis du développement intellectuel de Hegel à la période de Iéna, 2) mais chacun à leur manière, ils tentent de mettre l'accent sur l'un ou l'autre des aspects conceptuels envisagés par Hegel derrière sa mobilisation du scepticisme.

Dans notre premier chapitre, nous intéresserons surtout à la lecture hégélienne du *scepticisme historique* en prenant comme assise le fameux article de 1802 sur *La relation du scepticisme avec la philosophie*, le premier texte où Hegel mobilise sa thématization du scepticisme, afin d'en dégager un concept préliminaire du « scepticisme » qui viendra guider la suite de notre étude.

---

concept structurant dans chacune des étapes de la carrière philosophique de Hegel. Nous n'avons pas consulté cette thèse lors de la rédaction de cette étude et nous invitons le lecteur ou la lectrice à ne pas considérer cet oubli comme une quelconque négligence de notre part.

<sup>9</sup> Verneaux, R., *L'essence du scepticisme selon Hegel* in *Histoire de la philosophie et métaphysique : Aristote, Saint Augustin, Saint Thomas et Hegel*, Paris, Declée de Brouwer, 1955, p. 110.

Dans notre deuxième chapitre, nous retracerons l'itinéraire de pensée de Hegel dans les œuvres de Jéna, plus particulièrement dans la *Differenzschrift*, *Foi et savoir* et la *Logique de Jéna*, afin d'exposer *le contexte théorique et épistémologique* derrière la notion de « scepticisme » mobilisé par Hegel et afin d'illustrer comment le scepticisme envisagé par Hegel appartient au lexique de ce que le philosophe idéaliste nomme la *logique d'entendement*.

Enfin, nous explorerons dans notre troisième et dernier chapitre la manière dont Hegel introduit sa thématization du scepticisme dans la *Phénoménologie de l'esprit* elle-même en prenant pour appui les réflexions présentées dans la *Préface* et l'*Introduction* de l'œuvre. Nous tenterons par la suite d'illustrer comment le scepticisme agit à la manière d'un moment structural de la conscience en prenant les exemples de la *Certitude sensible* et de la conscience sceptique dans *La vérité de la certitude de soi-même*. Nous espérons ainsi montrer que le scepticisme n'implique pas seulement des considérations théoriques, mais également *pratiques*, car le scepticisme consiste en un moment d'*autoréflexion* où la conscience découvre non seulement *la contradiction des objets qui l'entourent*, mais également *la contradiction à l'intérieur d'elle-même*.

# Chapitre premier

## De l'entrée en scène du scepticisme : Le scepticisme historique comme ébranlement de la finitude

### 1. Peut-on parler d'un scepticisme hégélien ?

Dans *La patience du concept*, Gérard Lebrun tente de débusquer l'un des préjugés les plus tenaces qui affligent la philosophie hégélienne : son soi-disant dogmatisme. Si dogmatisme il y a chez Hegel, Lebrun souligne qu'il faut d'abord s'entendre sur comment cette qualification se traduit dans l'œuvre du maître de Berlin et non pas la présupposer de manière péjorative ou la rejeter catégoriquement, deux attitudes qui sous-tendent soit le refus complet de l'hégélianisme, soit son plaidoyer exalté.<sup>10</sup> Si nous mentionnons la mise en garde méthodologique de Lebrun, c'est que l'une des stratégies pour blanchir Hegel des accusations de dogmatisme est de mettre en évidence le soi-disant scepticisme inhérent à sa pensée<sup>11</sup>, ce qui n'est pas sans danger. Non seulement cette thèse n'a rien de manifeste, mais elle n'accorde au scepticisme hégélien qu'une fonction utilitaire. Le scepticisme hégélien ne disposerait d'aucune autonomie véritable, car il ne se comprendrait qu'en raison de son opposition au dogmatisme.

Que Hegel ait bel et bien mobilisé un certain concept du scepticisme, cela ne fait aucun doute, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il soit lui-même sceptique. Certes, Hegel décrit le parcours phénoménologique comme « le scepticisme s'accomplissant de lui-même » (*sich vollbringender Skeptizismus*) ou comme « le chemin du doute, ou plus proprement, comme le chemin du désespoir »<sup>12</sup>, mais prises isolément, ces deux affirmations restent vagues. Dans ce passage, Hegel est avare de détails ; il ne précise pas la signification qu'il accorde au scepticisme et ce concept apparaît de manière sporadique, un peu à la manière d'un hapax.<sup>13</sup> Si nous voulons

---

<sup>10</sup> Lebrun, G., *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p. 11-12. Lebrun ne manque pas d'ailleurs de dire que de ces deux attitudes, la seconde est de loin la plus préjudiciable : « Mieux vaut la brutalité envers Hegel de Russel et de quelques logiciens que des apologies imprudentes qui le desservent. » (p.12)

<sup>11</sup> Cette stratégie est notamment adoptée par Franks, P., *Ancient Skepticism, Modern Naturalism, and Nihilism in Hegel's Early Jena Writings*, The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy, p. 52-73, 2008 et Biscuso, M., *Hegel on Scepticism and Irony in Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, ed. by S. Charles and P. J. Smith, 2013, p. 299-303.

<sup>12</sup> *Phénoménologie de l'esprit (PhG)*, trad. B. Bourgeois (légèrement modifiée), Paris, Vrin, 2006, p. 122 [H, 9].

<sup>13</sup> Pour être tout à fait exact, le terme « scepticisme » apparaît cinq fois dans l'introduction de la *Phénoménologie*, mais quatre de ces mentions se situent sur trois paragraphes successifs, lesquels forment à peine deux pages. Le dernier renvoi au scepticisme, quant à lui, se trouve à la fin de l'introduction et occupe davantage la fonction d'un rappel sur ce qui vient d'être dit.

délimiter la position exacte qu'occupe le scepticisme dans la philosophie hégélienne, et plus particulièrement dans la *Phénoménologie*, il nous faut au préalable éclaircir la signification de ce terme. Pour introduire la conception hégélienne du scepticisme, il importe donc que soit dissipée la brume conceptuelle qui l'entoure et répondre aux deux questions suivantes : 1) quelles sont les différentes acceptions du scepticisme chez Hegel et 2) parmi celles-ci, y en a-t-il une qui détient une primauté sur les autres ?

Dans cette première partie de notre étude, nous tenterons de dégager un concept préliminaire du « scepticisme » en prenant comme assise les écrits de Hegel sur le scepticisme historique, notamment le fameux article de 1802 sur *La relation du scepticisme avec la philosophie*. La compréhension hégélienne du scepticisme ne peut faire totalement abstraction de sa compréhension de l'histoire de la philosophie, car c'est en fonction d'une réinterprétation personnelle du pyrrhonisme que Hegel introduira ce concept pour la première fois dans son œuvre, mais également l'occasion où il en parlera le plus abondamment. Après avoir effectué un rapide survol des difficultés que pose le terme « scepticisme » dans le corpus hégélien, nous procéderons à l'examen détaillé de l'article de 1802 afin d'extraire et d'isoler les concepts cardinaux autour desquels s'articule le scepticisme hégélien. De toute évidence, le parallèle avec les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* s'impose. Si nous ne procédons pas à une analyse détaillée des *Leçons*, nous soulignerons néanmoins les nombreuses contributions de ce texte à la compréhension hégélienne du scepticisme. Bien qu'il repose sur une assise historique, le scepticisme hégélien n'est pas à prendre comme une lecture de l'histoire de la philosophie, mais comme une *fiction théorique* ; un concept construit de toute pièce pour les besoins de l'analyse hégélienne et la formation de son système.

## **2. L'état des textes et la primauté de l'article de 1802 : le scepticisme fantôme**

Comme nous l'avons signalé un peu plus haut, l'un des principaux obstacles sur lequel bute l'étude de la conception hégélienne du scepticisme est son caractère limité et son *manque de précision*. En dehors de *La relation du scepticisme avec la philosophie*, de la *Phénoménologie de l'esprit*, des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* et de l'*Encyclopédie*, les références explicites aux termes « scepticisme » et « sceptique » sont si rares que l'on n'en compte pas plus de deux

occurrences chacune dans *Foi et Savoir* et dans la *Differenzschrift*.<sup>14</sup> *La phénoménologie* et l'*Encyclopédie* n'échappent pas non plus à cette règle ; le scepticisme n'est mentionné qu'environ cinq fois dans l'œuvre de 1807<sup>15</sup> et dans seulement trois paragraphes de la Logique.<sup>16</sup>

À cette carence d'informations, il faut ajouter que les remarques hégéliennes sur le scepticisme sont sporadiques, ce qui empêche de conclure à l'*unité* de leur désignation. Pour reprendre l'exemple de la *Phénoménologie*, le scepticisme apparaît à tour de rôle comme une méthode, un moment ou une figure de la conscience<sup>17</sup>, mais rien n'indique que Hegel mobilise un seul et même concept à travers ces trois mentions. Plus de 250 pages séparent le « scepticisme s'accomplissant de lui-même » de l'analyse de la conscience sceptique et si cette dernière bénéficie d'une articulation sommaire sur plusieurs pages, la première est marquée d'un quasi-silence de la part de Hegel ; aussitôt mentionnée, aussitôt abandonnée. Bref, le scepticisme apparaît comme un concept fantôme ; suffisamment présent pour qu'on puisse le déceler, mais trop vaporeux pour qu'on puisse en saisir l'unité. Le scepticisme semble être un concept si transparent que l'on agit comme s'il allait de soi et que sa signification n'avait pas besoin de plus ample clarification.

Comme premier jalon de l'appréciation hégélienne du scepticisme, nous considérons que l'article de 1802 sur *La relation du scepticisme avec la philosophie* constitue un point stratégique important, et ce, pour trois motifs.

Tout d'abord, il s'agit de la toute première *thématisation* du scepticisme dans l'œuvre hégélienne. Certes, le terme « scepticisme » apparaît dans la septième thèse jointe à la dissertation de 1801 sur *Les orbites des planètes*, mais celui-ci est simplement mentionné sans plus de

---

<sup>14</sup> *Foi et Savoir (FS)*, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, p. 98 et 99 et *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling (Differenzschrift)* trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1986, p. 191 et 199. Sur la fréquence d'utilisation du terme « scepticisme » ou « sceptique » chez Hegel, il est intéressant de noter que le lexique des *Sämtliche Werke* ne mentionne pas les deux œuvres que l'on vient de nommer, ce qui atteste de leur subtilité. Cf. *Hegel-Lexikon in Sämtliche Werke (SW)*, Band 26, neu Herausgegeben von Hermann Glockner, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1957, p. 2251-2261 (*Skeptiker, Skeptizismus*).

<sup>15</sup> Colette, J., *Hegel et le scepticisme* in *Revue germanique internationale*, no.24, 2016, p. 32 : « Le scepticisme apparaît cinq fois dans la *Phénoménologie*. Dans l'introduction, puis à propos de la certitude sensible (chapitre I), concernant l'idée de doublement (*Verdoppelung*, chapitre IV), dans le chapitre V à propos du Droit romain et au chapitre VII (la religion de l'art). » Colette ne cite pas les autres mentions mineures ou isolées du scepticisme, telles qu'au début du chapitre V sur l'idéalisme et le scepticisme ou au chapitre VI sur le combat des Lumières avec la superstition.

<sup>16</sup> *Encyclopédie des sciences philosophiques (Encyclopédie)*, t. 1, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, §§ 39,78 et 81 (Édition de 1827 et 1830). Il faut toutefois ajouter que l'on trouve également des mentions au scepticisme dans la *Préface de 1817* (p. 118) et aux additions des paragraphes suivants : add. 3 § 34, add. § 32 et add. 2 § 81.

<sup>17</sup> Godin, C., *La figure et le moment du Scepticisme chez Hegel* in *Les études philosophiques*, no.70, 2004/3, p. 344-346.



précision.<sup>18</sup> Néanmoins, la contemporanéité des deux œuvres atteste de l'intérêt grandissant de Hegel pour le scepticisme à cette période et la septième thèse de la dissertation de 1801, bien que succincte, prélude sous un certain regard la critique du scepticisme moderne de l'article de 1802.

Deuxièmement, il n'est pas anodin de souligner que l'article de 1802 présente « la première étude hégélienne d'histoire de la philosophie »<sup>19</sup>, mais cette remarque doit être partiellement tempérée. Si le scepticisme historique est bel et bien l'objet de cet écrit, il ne faut pas perdre de vue qu'il s'agit avant tout d'une recension à caractère polémique ; Hegel adopte moins la posture de l'historien de la philosophie que celle du philosophe lui-même. À travers son interprétation de Sextus Empiricus et la critique qu'il mène contre Schulze, c'est davantage sa propre conception du scepticisme que Hegel introduit.

Finalement, le privilège que nous accordons à l'article de 1802 s'explique en raison de l'important renvoi au § 39 de l'*Encyclopédie* à ce même article.<sup>20</sup> En un sens, l'article sur *La relation du scepticisme* atteste une certaine continuité au sein de la pensée hégélienne, ou du moins, celui-ci permet d'évaluer l'évolution de la pensée hégélienne en prenant le scepticisme comme marqueur. Comme le souligne Gilles Marmasse : « on peut d'une certaine manière faire du rapport au scepticisme un témoin de l'évolution de Hegel ; non pas forcément parce que son interprétation évoluerait considérablement, mais parce que la place et le mode de sa formulation se modifient fortement d'une œuvre à l'autre. »<sup>21</sup> La conception hégélienne du scepticisme reste relativement uniforme d'un texte à l'autre, mais il serait précipité de conclure tout bonnement à son statisme ; c'est moins que Hegel reste fidèle à une unique analyse du scepticisme qu'il n'y ajoute constamment de nouvelles considérations et nuances en se déplaçant d'un point de vue à un autre, dont le premier doit être compris selon la perspective de l'histoire de la philosophie.

---

<sup>18</sup> *Les orbites des planètes*, trad. F. de Gandt, Paris, Vrin, 1979, p. 167 : « **VII** La philosophie critique est dénuée d'Idées, c'est une forme imparfaite du Scepticisme. »

<sup>19</sup> Quentin B., *Hegel et le scepticisme*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 50. Bien que l'auteur ait le mérite de souligner cet aspect du texte, il faut toutefois faire bien attention à ne pas réduire l'article de 1802 à une vulgaire étude d'histoire de la philosophie, et par le même geste, voir dans les analyses de Hegel une lecture se voulant fidèle aux textes grecs. Nous aurons l'occasion de disputer les thèses de Quentin un peu plus loin lorsqu'il sera question de la fidélité de l'interprétation hégélienne du pyrrhonisme.

<sup>20</sup> *Encyclopédie*, t. 1, § 39, p. 301 : « L'ancien scepticisme était si éloigné de faire du sentiment, de l'intuition, le principe de la vérité, qu'il se tournait bien plutôt avant tout contre le sensible. (Sur le scepticisme moderne, comparé à l'ancien, voir le *Journal critique de la philosophie*, de Schelling et Hegel — 1802, 1, 2). »

<sup>21</sup> Marmasse G., *Hegel et le scepticisme antique durant la période d'Iéna* in *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°22, 2007, p. 189

### 3. Contexte, but et visée de l'article de 1802

Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'article sur *Le rapport du scepticisme avec la philosophie* est un des textes les plus insolites et les plus baroques de la philosophie hégélienne. Bien que l'article se présente comme une recension de la *Critique de la philosophie théorique* d'Ernst Schulze, l'auteur du fameux *Énésidème*, Hegel abandonne rapidement la critique de cet ouvrage pour réprocher les tenants du scepticisme moderne, dont Schulze serait le plus éminent représentant, lesquels « [prétendent s'être hissés] sur les épaules de l'ancien [scepticisme] tant pour voir plus loin que pour douter de façon plus rationnelle ». <sup>22</sup> La question visée par l'article n'est pas évidente à cerner et dès la première page, Hegel procède à un double déplacement de sa problématique, qui est en fait un élargissement : 1) de la critique du scepticisme de Schulze, nous passons 2) à la critique du scepticisme moderne ainsi que 3) à sa mise en rapport avec le scepticisme ancien pour montrer la supériorité de ce dernier. Comme si ce n'était pas suffisant, Hegel exécute un dernier glissement quelques pages plus loin 4) en opposant « la manière dogmatique de philosopher à la manière sceptique » <sup>23</sup>, reprochant du même coup l'incapacité de Schulze de se soustraire à cette distinction. Très tôt dans notre lecture, nous percevons que Hegel se sert de Schulze davantage comme d'un prétexte pour critiquer une attitude plus générale. Dès lors, que peut bien être la cible de la critique de Hegel ? Si Schulze n'est pas la cible principale de cet article, alors pourquoi le faire intervenir et qu'est-ce qui explique tous ses déplacements ?

Parmi ces quatre moments de la critique déployée par Hegel, c'est surtout l'opposition entre le scepticisme et le dogmatisme qui a retenu l'attention des commentateurs. Le scepticisme défendu par Schulze, et par extension le scepticisme moderne, ne serait en réalité qu'une forme de dogmatisme déguisé, car il se méprendrait totalement sur le principe même du scepticisme authentique, lequel doit être trouvé à même le scepticisme ancien. Selon Micheal N. Forster, la différence fondamentale entre le scepticisme ancien et le scepticisme moderne serait que le premier repose sur un principe méthodique *général*, l'équipollence ou l'isothénie, alors que le second reposerait sur une collection de problèmes épistémologiques *spécifiques* – la nature de nos états mentaux, nos croyances religieuses ou la réalité du monde externe – dont il voudrait contester la légitimité. <sup>24</sup> En ce sens, le scepticisme moderne serait non seulement *essentiellement dogmatique*,

---

<sup>22</sup> *La relation du scepticisme avec la philosophie (RSP)*, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1986, p. 21 [197]

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 24 [199]

<sup>24</sup> Forster, M. N., *Hegel and Skepticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 11.

mais également *inconséquent*. En affirmant que nos croyances sur le monde sont dépourvues de certitude, le scepticisme moderne *présuppose* déjà dans sa démarche une certitude qu'elle ne questionne jamais, soit l'incertitude même de nos croyances. Comme si ce n'était pas suffisant, le scepticisme moderne ne pourrait même pas se revendiquer du scepticisme ancien, puisqu'il s'éloigne du principe même d'équipollence, lequel stipule que nous ne pouvons ni affirmer ni contester la légitimité de nos croyances, car les arguments allant dans un sens comme dans l'autre disposent de la même force épistémique.<sup>25</sup> Dans le même ordre d'idée, Olivier Tinland soutient que la critique hégélienne du scepticisme moderne permet d'élargir la définition du dogmatisme comme « une adhésion de principe aux formes discursives caractéristiques de la pensée *finie* ». <sup>26</sup> Le dogmatisme, ainsi compris, correspond à toute philosophie qui se restreint aux limitations de la pensée finie ou d'entendement, et par conséquent, qui serait uniquement préoccupée par les *résultats* de son enquête, mais non par les *moyens* qu'elle utilise pour y atteindre. Pour reprendre les mots de Hegel, « l'essence du dogmatisme [consiste] à poser comme absolu quelque chose de fini, grevé d'une opposition ». <sup>27</sup> Non seulement une telle redéfinition du dogmatisme permet d'y inclure le scepticisme moderne comme une forme de sensualisme, mais elle ne serait rendue possible que par l'intermédiaire du scepticisme ancien qui « a su mettre en évidence la précarité et l'instabilité de la pensée finie en tant que telle. » <sup>28</sup>

L'opposition entre le scepticisme et le dogmatisme est fondamentale pour comprendre l'intention de l'article de 1802, et plus généralement, la compréhension du scepticisme hégélien elle-même. Toutefois, nous trouvons qu'il est précipité de réduire la lecture de ce texte à cette seule opposition. À notre sens, la critique de Hegel concerne moins le dogmatisme latent du scepticisme moderne que la position exacte du scepticisme au sein de la philosophie, précisément en raison de « la difficulté particulière dans laquelle le scepticisme place la philosophie ». <sup>29</sup> Si la question se pose, c'est que le scepticisme ne semble pas correspondre à une attitude proprement philosophique, mais bien plutôt comme l'ennemi le plus acharné de la philosophie elle-même, et ce, à toute période confondue. Tel que le rapporte Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 10-12. Nous verrons un peu plus loin que si Forster a raison de définir l'équipollence de cette manière en ce qui a trait du pyrrhonisme, Hegel mettra davantage l'accent sur l'opposition inhérente à l'équipollence.

<sup>26</sup> Tinland O., *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 65

<sup>27</sup> *RSP*, p. 57 [218]

<sup>28</sup> Tinland, O., *op. cit.*, p. 65

<sup>29</sup> Godin, C., *La figure et le moment du Scepticisme chez Hegel* in *Les études philosophiques*, no.70, 2004/3, p. 343

*philosophie* : « En tout temps, et aujourd'hui encore, le scepticisme a passé pour le plus terrible adversaire de la philosophie, il a passé pour *invincible* : il serait en effet l'art de dissoudre tout déterminer, d'en montrer la *nullité* »<sup>30</sup>, et ce, précisément parce qu'il « est une philosophie qui *ne peut* toutefois être appelée un *système*, et qui *ne veut pas* en être un. Les hommes ont pour lui un grand respect. »<sup>31</sup> Le scepticisme n'apparaît pas seulement comme un point de vue opposé à la philosophie, mais également comme une attitude qui prétend y échapper complètement et qui réduirait à *néant* sa systématité. Hegel va même jusqu'à dire que « le Scepticisme n'est pas proprement réfutable. »<sup>32</sup>

Si le scepticisme apparaît comme un *adversaire irréfutable*, c'est parce qu'il récuse tout effort de la *pensée discursive* qui tente d'apporter des solutions *déterminées* et *immédiates* aux problèmes qu'elle se pose. À tout argument en faveur d'une thèse ou d'une autre, par exemple la réalité du monde externe, le sceptique *niera* que nous puissions le démontrer et sera en mesure d'offrir un argument en faveur de son inexistence. En un certain sens, on peut dire que le sceptique se caractérise par sa *mauvaise foi* ; comme le sceptique balaiera du revers de la main tout argument que l'on puisse lui donner, alors toute discussion avec lui est vaine et se soldera nécessairement par l'échec. On ne peut pas discuter avec quelqu'un de mauvaise foi comme on ne peut gagner avec celui qui refuse de se plier aux règles d'un jeu. Toutefois, le scepticisme n'est pas un simple jeu de mots ; il plonge son interlocuteur dans une forme de léthargie intellectuelle qui bloque totalement l'engrenage philosophique : « Le scepticisme est une telle paralysie – une inaptitude à la vérité, qui ne peut arriver qu'à la certitude elle-même, mais non pas à la certitude de l'universelle, et qui en reste seulement au négatif et à la conscience de soi singulière. »<sup>33</sup> En refusant de se plier aux règles du jeu philosophique, le sceptique nous force également à remettre en question sa pertinence. Le discours philosophique se voit directement attaqué dans ses prétentions de légitimité, et par conséquent, est complètement mis à l'arrêt. En bref, le scepticisme se présente pour Hegel comme une *pensée de la négation* parce qu'une telle pensée 1) *nie continuellement* les propositions que lui adresse le philosophe, semblable en cela à une *régression*

---

<sup>30</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie (LHP)*, t. IV, trad. Garniron, p. 759. Comme l'indique la mention temporelle, l'accusation du scepticisme d'« antiphilosophique » concerne autant le scepticisme moderne que le scepticisme ancien. Si le scepticisme ancien possède un plus grand mérite que le scepticisme moderne, cela ne fait pas pour autant de lui une attitude authentiquement philosophique, et en ce sens, celui-ci doit également être récusé.

<sup>31</sup> *Ibid.*, (nous soulignons).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 760

<sup>33</sup> *Ibid.*

à l'infini, mais aussi parce qu'elle 2) *nie* l'activité philosophique elle-même et la force à l'inertie. Lorsque Hegel nous introduit au scepticisme de Schulze, c'est d'ailleurs en ce deuxième sens du scepticisme qu'il fait allusion : « voici que M. Schulze s'en prend aujourd'hui à la philosophie théorique en général pour y mettre le feu au moyen de son scepticisme et la réduire en cendre jusqu'en ses fondements. »<sup>34</sup> Pour en revenir à notre question initiale, si Hegel mobilise la pensée de Schulze dans l'article de 1802, c'est avant tout parce que le scepticisme en général ne semble pas conciliable avec les exigences d'un système philosophique, d'où l'urgence d'une mise en rapport (*Verhältnis*) entre les deux afin de déterminer si le scepticisme peut être une attitude authentiquement philosophique, et dans l'affirmative, dénicher les critères qui le permettent.

De prime abord, le portrait qu'offre Hegel du scepticisme est loin d'être élogieux et celui-ci s'apparente dangereusement à ce que le maître de Berlin nomme la « non-philosophie » ou le « non-philosophique ». Nous plongeons donc dans un genre de situation où, comme le souligne très bien Christian Godin, « deux stratégies sont possibles à l'endroit du scepticisme : ou bien l'intégrer à titre d'élément essentiel de la philosophie [...], ou bien le récuser comme inessentiel ». <sup>35</sup> De ces deux options, Hegel note dans les *Leçons* que la deuxième est de loin la plus séduisante. Cependant, dès lors que l'on expulse le scepticisme de la philosophie, nous tombons précisément dans le piège qu'il nous tend:

Mais si on se contentait de lui [le scepticisme] échapper, il ne serait pas vaincu, il subsisterait de son côté, et il aurait le dessus. La philosophie positive le laisse en effet subsister à côté d'elle ; lui au contraire empiète sur elle, il sait triompher d'elle – alors qu'elle ne sait pas triompher de lui. <sup>36</sup>

L'attitude du philosophe positif est la suivante : comme on ne peut pas discuter avec le sceptique, alors à quoi bon l'écouter ? Il est tellement plus aisé de simplement l'ignorer que de porter crédit à ses dires, mais c'est exactement ce que le sceptique souhaite. En le discréditant comme inessentiel, la philosophie positive admet en même temps son incapacité à répondre aux objections que le sceptique lui adresse, et par extension, que tout déterminé puisse être *nié*. Le reproche s'inverse ; c'est plutôt la philosophie qui est de mauvaise foi à l'endroit du scepticisme et si nous voulons le vaincre, il faut alors retourner ses propres armes contre lui. Le scepticisme

---

<sup>34</sup> *RSP*, p. 21 [199]

<sup>35</sup> Godin C., *op. cit.*, p. 343

<sup>36</sup> *LHP*, p. 760

doit être pris au sérieux ; il doit être intégré à l'acte philosophique comme un *moment négatif* de la pensée :

Mais autre chose est le Scepticisme *pensant*, qui consiste à mettre en lumière le caractère chancelant de tout déterminé et de tout fini. La philosophie peut avoir de lui cette conscience : elle a le négatif du Scepticisme en elle-même, il ne lui est pas opposé, il n'est pas hors d'elle, il en est au contraire un moment, mais c'est alors le négatif dans sa vérité, ce que le Scepticisme n'a pas.<sup>37</sup>

Le scepticisme n'est invincible qu'aussi longtemps qu'il subsiste comme une attitude *subjective*, c'est-à-dire aussi longtemps que l'on ne reconnaît pas sa part d'*universalité* ou d'*anhistoricité*, soit sa capacité à nier les *déterminations fixes* de la *pensée finie*. Compris en ce sens, le scepticisme valorisé par Hegel se rapproche d'une forme de *criticisme*. Ce rapprochement est d'autant plus frappant si nous faisons remarquer que l'article de 1802, dont la thématization des *Leçons* dépend entièrement, fût publié dans le *Journal critique de la philosophie* édité par Hegel et Schelling. Sur le rôle du *criticisme* dans la gestation de la pensée hégélienne, les remarques de H.S. Harris sont d'une aide précieuse. En effet, Harris souligne qu'en publiant le *Journal critique*, les deux confrères du Stift avaient pour ambition de montrer la singularité ou l'unicité de la philosophie, et ce faisant, de montrer la vacuité de la « non-philosophie » comme un point de vue *totalelement subjectif* et entièrement *dépourvu d'objectivité*.<sup>38</sup> La « non-philosophie » était l'ennemi à abattre, non pas seulement en raison de sa réclusion dans la sphère de la subjectivité, mais surtout et avant tout parce qu'elle menace l'unité de la philosophie ; elle postule l'*opposition*, ou plutôt la *division*, entre le philosophique d'un côté et le non-philosophique de l'autre. Comme la philosophie ne peut pas tolérer ou rester indifférente à cette opposition, la stratégie des deux anciens séminaristes sera de retourner le jeu de la « non-philosophie » contre elle-même. Contrairement à ce qu'elle prétend, la « non-philosophie » n'est pas un *hors-texte* ; elle est capable de prendre une forme philosophique à condition qu'elle admette son incapacité à transcender le subjectif et qu'elle en prenne *conscience*. Le « non-philosophique » doit être *réfléchi*

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>38</sup> Harris, H. S., *Hegel's Development, t. 2, Night Thought (Jena 1801-1806)*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. XXXIX

à même le philosophique et le meilleur exemple de cette stratégie, selon Harris, se trouve dans l'article de 1802 avec le cas du scepticisme.<sup>39</sup>

#### 4. Articulation de l'article de 1802 : La libération philosophique du scepticisme

Maintenant que nous avons clarifié la visée de l'écrit sur *La relation du scepticisme avec la philosophie*, nous pouvons procéder à son analyse et montrer comment s'y retrouve la stratégie hégélienne « d'exclusion par l'inclusion » du « non-philosophique ». Le lien conceptuel entre le scepticisme et la philosophie doit être explicité et si le scepticisme doit être réintégré au sein du philosophe, il faut dès lors l'extirper des griffes de ceux qui prétendent s'en réclamer pour mettre à mal le projet de la philosophie spéculative. L'éclaircissement de la situation du scepticisme commence d'abord par la réfutation des revendications du scepticisme moderne de Schulze,<sup>40</sup> lequel se diviserait en 1) un côté négatif, la critique des systèmes philosophiques, et 2) un côté positif qui prescrirait de limiter la connaissance aux seuls *faits de la conscience*, deux préceptes que Schulze prétend trouver à même le scepticisme antique<sup>41</sup>. Comme le note Gilles Marmasse, la stratégie hégélienne est alors double<sup>42</sup>. *D'abord*, la critique de Schulze doit être *renversée* contre elle-même :

[C]omme M. Schulze prétend que cela lui est arrivé, il faut en venir à supposer qu'un certain *péché originel* a dû s'attacher à la philosophie et se transmettre de la manière dogmatique de philosopher à la manière sceptique (nous verrons que M. Schulze ne connaît que la manière sceptique et la manière dogmatique de philosopher).<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. XXXIX-XL

<sup>40</sup> L'appellation « scepticisme moderne » n'est pas sans poser problème. En effet, Hegel ne précise pas dans l'article de 1802 quels sont les auteurs qu'il regroupe derrière cette forme de scepticisme autre que Schulze. Si le « scepticisme moderne » semble désigner, en un premier instant, la vague sceptique issue des premières réactions postkantienne, Hegel semble inclure également dans ce groupe des auteurs comme Leibniz, Jacobi (*RSP*, p. 23), Spinoza, Descartes, Kant, Fichte et même Hume dans le renvoi au §39 de l'*Encyclopédie*. Il ne faut pas perdre de vue que le scepticisme moderne correspond surtout à une *unité synthétique* qui permet à Hegel de mieux critiquer cette posture.

<sup>41</sup> *RSP*, p. 27-28. Les premières pages de l'article de 1802 sont fortement elliptiques et dans son exposition du scepticisme de Schulze, Hegel zigzague constamment d'une partie à l'autre de son analyse, abandonnant un point pour y revenir quelques pages plus loin, particulièrement en ce qui concerne le côté négatif du scepticisme. Pour faciliter la compréhension de la critique hégélienne du scepticisme moderne, nous avons décidé de réunir tous les griefs qu'Hegel adresse à Schulze en un seul bloc.

<sup>42</sup> Marmasse, G., *op. cit.*, p. 190

<sup>43</sup> *RSP*, p. 24.

Non seulement le scepticisme de Schulze devient le dogmatisme qu'il tente d'éviter, mais cette métamorphose s'explique par le fait que Schulze est incapable de dépasser l'opposition entre le scepticisme et le dogmatisme. *Ensuite*, il faudra montrer que Schulze effectue une *perversion* du principe du scepticisme authentique, et par conséquent, que sa lecture du pyrrhonisme est erronée, ce qui est sans aucun doute le point le plus controversé de l'article de 1802.

#### 4.1 Exposition et réfutation du scepticisme de Schulze : le dogmatisme du sens commun

Le scepticisme de Schulze est réductible à sa compréhension de la philosophie théorique qu'il décrit comme « la science *des causes premières et les plus inconditionnés de tout ce qui est conditionné* »<sup>44</sup>. Si Schulze s'acharne avec autant de véhémence contre l'édifice philosophique, c'est parce que selon lui, la philosophie s'est substituée au plus vulgaire des dogmatismes en prétendant haut et fort être capable de dénicher *le fondement ontologique de la réalité*, prétention qui chaque fois se solde par un échec cuisant.<sup>45</sup> Au lieu d'accepter sa défaite, la philosophie ne ferait que resurgir pour échouer à nouveau et Schulze se flatte d'avoir été le premier à avoir décelé cette inconséquence à l'aide de son scepticisme.<sup>46</sup> En un mot, c'est la prétention à l'*universalité* de la philosophie que Schulze critique, puisqu'au lieu de former une *unité de principe*, la philosophie ne fait que se diviser en *systèmes* qui s'opposent les uns aux autres<sup>47</sup>. Toutefois, l'échec des tentatives de la philosophie à se former en système n'est que le symptôme de sa déficience. En effet, s'il y a un fondement inconditionné de la réalité des *choses conditionnées*, alors celui-ci ne peut être qu'une *chose extérieure et au-delà* à la conscience, donc qui lui est *opposée*. Non seulement l'inconditionné n'en reste pas moins une *chose conditionnée*, mais celui-ci se situe hors de la sphère de l'expérience possible et la connaissance se voit réduite à « une connaissance des choses qui doivent se tenir cachées derrière les silhouettes des choses ».<sup>48</sup> Si les différents systèmes philosophiques sont incapables de s'accorder sur la nature du fondement de la connaissance, c'est simplement qu'un tel fondement est tout simplement *inaccessible*, que sa

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.22

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Sur ce point de l'exposition du scepticisme de Schulze, Hegel utilise beaucoup le lexique de la querelle ou du conflit : « luttes » (*Streitigkeiten*), « état de guerre de la philosophie » (*Streite der Philosophie*) etc.

<sup>48</sup> *RSP*, p. 26. On remarque que c'est surtout à la philosophie kantienne que Schulze pense, ce qui prépare le terrain à une importante critique de Hegel : Schulze confond la philosophie théorique et la philosophie spéculative.



recherche doit être abandonnée et que la seule certitude dont nous disposons repose sur le conditionné.

Hegel adresse essentiellement trois reproches à l'analyse de Schulze. *Premièrement*, une telle description de la philosophie théorique relève d'un registre populaire : « Voilà qui est parlé comme le peuple. »<sup>49</sup> Si dans un premier temps, Hegel concède à Schulze le constat d'échec des différents systèmes philosophiques, le jeune professeur à l'université de Iéna trouve la conclusion de ce jugement précipitée : qu'un système philosophique ne soit pas universel ne veut pas dire qu'il n'y ait pas quelque chose en lui qui puisse légitimement l'être. L'analyse de Schulze n'est même pas digne d'un philosophe de métier et si elle obtient du succès, c'est précisément parce qu'elle ne s'adresse pas aux philosophes, mais au *sens commun* de la pensée d'entendement incapable de saisir la portée de la philosophie spéculative<sup>50</sup>. *Deuxièmement*, Hegel accuse Schulze de confondre la philosophie théorique avec la philosophie spéculative, et par le même geste, de décrire l'activité de connaissance en termes psychologiques, puisque Schulze la limite au simple *fait de la conscience*.<sup>51</sup> En effet, les reproches de Schulze à l'égard de la philosophie sont purement de nature épistémique, et ce faisant, il isole la philosophie théorique de la philosophie pratique et de l'esthétique<sup>52</sup>. Or, la vraie philosophie est spéculative ; elle est une, car elle forme un tout organique. Diviser la philosophie revient alors à méconnaître son essence et à la traiter comme quelque chose d'*aorgique*. Si Schulze avait été conséquent, il aurait décrié la philosophie dans son ensemble plutôt que de s'attaquer à l'une seule de ses parties. *Finalement*, c'est l'inconséquence de l'analyse de Schulze que Hegel dénonce avec vigueur. Si Schulze déclare que nous ne pouvons accéder au fondement de la réalité des *choses*, c'est précisément parce que lui-même le comprend selon le registre *chosique*.<sup>53</sup> Or, le fondement de notre connaissance n'est pas une *chose* qui se cache derrière les phénomènes, mais un *inconditionné* qui échappe au registre de la discursivité ;

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 22

<sup>50</sup> Du reste, Hegel ne cache pas son mépris pour la philosophie populaire qu'il considère comme une contradiction dans les termes : « En revanche, une autre façon de faire fort répandue ne présente que des inconvénients : c'est celle qui s'applique à rendre d'emblée *populaires* ou proprement vulgaires les idées philosophiques dès qu'elles se présentent. La philosophie est par nature quelque chose d'ésotérique qui n'est pas faite pour le vulgaire, ni pour être mise à la portée du vulgaire : elle n'est philosophie qu'autant qu'elle s'oppose précisément à l'entendement et du coup, bien davantage encore, au sens commun qui comprend la limitation dans l'espace et le temps d'une race d'hommes ; pour ce sens commun, le monde de la philosophie est en soi et pour soi un monde renversé. » (L'essence de la critique philosophique, trad. B. Fauquet, Vrin, Paris, 1986, p. 94). Pour la critique hégélienne du sens commun, C.f., *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 109-110, 3dγ-3ε [H, LXXXV-LXXXVIII]

<sup>51</sup> *RSP*, p. 25

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 26

la conscience ne peut pas l'appréhender de la même manière que les objets de l'expérience, car il n'est *pas un objet d'entendement*, mais de *raison*. L'argument de Schulze se retourne contre lui-même ; il a beau marteler que le fondement est inconnaissable, il n'en demeure pas moins qu'il le *présuppose* pour rendre l'expérience possible. Hegel ira même jusqu'à railler Schulze en comparant sa compréhension du rationnel à « un rocher sous la neige ». <sup>54</sup> Au final, ce n'est pas de l'inconditionné en tant que tel dont Schulze se plaint, mais seulement du fait que l'on ne puisse pas l'*intuitionner* et l'*abstraire* sous un concept. Prétendre que l'inconditionné est inconnaissable, car il ne peut être saisi sous le mode de la discursivité, c'est tout simplement ne pas comprendre ce qu'est l'inconditionné.

La critique des systèmes ne représente toutefois que le *côté négatif* du scepticisme de Schulze, lequel doit laisser la place à son *côté positif*. Nous l'avons déjà mentionné, selon Schulze, l'erreur des philosophes est de s'être aventurés dans la sphère du suprasensible, donc d'une connaissance qui dépasse et qui est totalement hors du registre de la conscience et de l'expérience qu'elle peut en avoir. <sup>55</sup> La prudence méthodologique requiert donc de n'admettre une *certitude indubitable* qu'à « ce qui est donné dans et avec la conscience, ce que l'on nomme un *fait de la conscience (Tatsache des Bewußtseins)*. » <sup>56</sup> Hegel reconstruit l'argument de Schulze comme suit : la connaissance d'un certain objet n'est possible qu'en tant qu'il y ait une conscience pour l'appréhender ; or, la conscience détient elle-même une *certitude indubitable* ; par conséquent, la connaissance de tout objet qui accompagne la conscience bénéficie également d'une certitude *immédiate et irréductible*. Cependant, une difficulté s'impose. En effet, Hegel ne précise pas ce qu'est un « fait de la conscience » pour Schulze. Selon Forster, les faits de la conscience doivent être compris en termes psychologiques, c'est-à-dire comme contenus mentaux. <sup>57</sup> Dans cette optique, seule la *représentation* des objets de l'expérience bénéficie de cette certitude irréductible dont parle Schulze, mais pas forcément les objets de l'expérience eux-mêmes. Toutefois, cette lecture ne s'accorde pas avec le reste du texte, puisque Hegel admoneste expressément Schulze de fonder une « philosophie des faits » (*Tatsachenphilosophie*) à la manière du « kantisme le plus

---

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 27

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Forster, M.N., *op. cit.*, p. 14-25

vulgaire ».<sup>58</sup> Certes, force est d'admettre que Schulze accorde une quelconque certitude aux objets intuitionnés par la conscience, mais seulement en tant qu'ils dépendent des objets offerts par l'expérience, lesquels sont un fait irréfutable. Or, c'est cette irréfutabilité que Hegel conteste en raison du caractère *conditionné* des objets de l'expérience. Le conditionné, c'est précisément ce dont on ne peut être absolument certain ; ce qui n'a aucune teneur d'être par *lui-même*, mais seulement en raison d'*un autre*, c'est-à-dire de l'inconditionné. Schulze finit par se contredire lui-même. Il accorde un être à la *réalité finie*, aux *phénomènes* ou *apparitions*, lesquels ne sont pas les dépositaires de leur propre existence, tout en refusant la certitude du fondement dont dépend leur existence. L'expérience détient une certitude *immédiate*, mais non *irréfutable* ; elle est *première logiquement*, mais *ontologiquement*, elle est *dernière*.

## 4.2 L'interprétation historique du pyrrhonisme

Du scepticisme moderne, rien ne peut ni ne doit être conservé. En jouant le jeu de la non-philosophie, le scepticisme moderne s'est fait prendre à son propre jeu et si ses critiques de la philosophie sont inefficaces, c'est tout simplement parce qu'il lui est totalement *extérieur*. Le scepticisme tel que compris par Schulze est un *hors-texte*, non pas seulement en raison de ses *défaillances conceptuelles*, mais aussi en raison de sa *défaillance herméneutique*. Si Schulze attaque les prétentions dogmatiques de la philosophie théorique et appelle à une limitation du champ de la connaissance aux seuls faits de la conscience, c'est que de tels préceptes étaient déjà prescrits par Sextus Empiricus, mais auraient été négligés par les modernes.<sup>59</sup> Schulze considère qu'il est l'héritier direct du pyrrhonisme, et par là même, que ses griefs à l'égard de la philosophie reçoivent l'appui de la tradition.

La réfutation de Schulze reste incomplète aussi longtemps que cette lecture du pyrrhonisme ne sera pas remise en question. Si la parenté entre le scepticisme moderne et antique s'avère exacte, alors le projet d'inclure le scepticisme comme attitude philosophique est voué à l'échec, car il aura

---

<sup>58</sup> *RSP*, p. 28. On remarquera encore une fois dans ce passage le rapprochement que Hegel effectue entre Schulze et Kant, lesquels comprennent tous deux les objets de l'expérience comme des phénomènes.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 29-30. En prenant compte de ces éléments, la définition que donne Forster du scepticisme moderne devient problématique, car il en néglige sa dimension historique, sans mentionner que sa définition ne repose que sur une seule phrase de l'article de 1802 : « Le scepticisme que M. Schulze considère comme étant le vrai et qui est plus accompli que celui des anciens, est celui qui se rapportent aux jugements *spécifiques* de la philosophie ». Le scepticisme moderne n'est ni une collection de problèmes spécifiques ni dépourvu de méthode, mais une attitude générale ; il condamne tout *jugement spécifique* que peut émettre le philosophe sur le suprasensible, parce qu'il déroge de la méthode enseignée par le pyrrhonisme.

toujours été aux prises avec la non-philosophie. Le dernier moment de la critique hégélienne consiste dès lors à rompre la légitimité du scepticisme de Schulze à la racine en montrant qu'il entre en contradiction avec la tradition dont il se revendique : « au contraire l'ancienne skepsis s'étendait à l'expérience et à la philosophie, et la plus ancienne s'étendait au moins à l'expérience ».<sup>60</sup> L'erreur de Schulze, c'est d'avoir compris le pyrrhonisme comme une tentative de trouver une *certitude objective* à même les phénomènes. Or, Hegel prétend qu'il n'en était rien, puisque pour Sextus Empiricus, les phénomènes ne pouvaient jamais être connus directement, mais seulement à partir d'une représentation *subjective* de ses phénomènes. Lorsque l'on dit que « le miel est doux ou amer », on ne fait jamais une assertion sur le monde, mais toujours et uniquement une assertion sur soi-même ; c'est *pour la conscience* que le miel est doux ou amer, mais *en soi*, il peut en être tout autrement. Selon Hegel, la certitude dont parle Sextus Empiricus n'est pas un « hors doute »<sup>61</sup>, mais un « hors langage » ou un « hors-jeu »<sup>62</sup> ; nous ne pouvons pas nous prononcer sur le monde tel qu'il est, mais seulement tel qu'il nous apparaît. Par ailleurs, Hegel s'efforcera, dans les pages subséquentes, d'appuyer ce versant de sa critique à l'aide des tropes sceptiques, lesquels se résumeraient au nombre de trois et seraient tous dirigés non pas contre la philosophie, mais contre « le dogmatisme du sens commun », c'est-à-dire contre ceux qui prétendent que l'expérience dispose d'une certitude irréfutable.<sup>63</sup>

#### 4.3 Le litige de l'interprétation hégélienne du scepticisme antique

La lecture hégélienne du pyrrhonisme est très certainement l'aspect de l'article de 1802 qui a fait couler le plus d'encre, principalement en raison de sa violence conceptuelle. Curieusement, ce sont les traducteurs en langue française de l'article de 1802, Bernard Fauquet et Jean-Paul Dumont, qui auront les critiques les plus sévères, ces derniers accusant Hegel de « travestir, sinon méconnaître l'intention »<sup>64</sup> du scepticisme antique. Contrairement à ce que soutient Hegel, Sextus

---

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Nous reviendrons un peu plus loin sur la signification du terme « doute » pour Hegel lorsqu'il sera question du scepticisme authentique.

<sup>62</sup> Caujolle-Zaslavsky, F., *Le scepticisme selon Hegel* in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 163, 1973, p. 474. Pour comprendre cette affirmation, l'autrice souligne très justement l'ambiguïté sémantique du terme grec ἀζήτητος (*azêtētos*) qui, pris littéralement, signifie « qui ne fait pas l'objet d'une investigation ». La question est donc de savoir si cet objet de ne peut être examiné 1) parce qu'il est au-delà de tout soupçon (comme le fait Schulze), ou 2) parce qu'il ne relève pas de la compétence du tribunal de le faire (comme le fait Hegel).

<sup>63</sup> *RSP*, p.48-59. Les trois modes sont ceux de la 1) diversité, 2) la régression à l'infini et 3) la relation. Cette stratégie est également présente dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 776-799.

<sup>64</sup> Dumont, J-P., Préface de *RSP*, p. 7.

Empiricus n'aurait jamais remis en question la légitimité des phénomènes ou de l'expérience, mais seulement de l'interprétation que nous leur donnons : « Mais quand nous cherchons si la réalité est telle qu'elle apparaît, nous accordons qu'elle apparaît, et notre recherche ne porte pas sur ce qui apparaît mais sur ce qui est dit de ce qui apparaît. »<sup>65</sup> Pour les deux traducteurs, le renversement de la situation est déconcertant. La lecture de Schulze s'avère davantage fidèle au texte de Sextus Empiricus que celle de Hegel, et selon eux, l'erreur d'interprétation de Hegel s'expliquerait en fonction d'une confusion entre la tradition pyrrhonienne et le scepticisme de l'Académie et d'Arcésilas, lequel se caractérise comme une négation de tout savoir, y compris celui de l'expérience.<sup>66</sup> Dumont ajoutera une couche à cette controverse dans *Le scepticisme et le phénomène*, où il qualifiera l'interprétation hégélienne du pyrrhonisme de « contre-sens de génie ».<sup>67</sup> Toutefois, Dumont n'est pas entièrement vindicatif ni dupe de la portée polémique du pamphlet de Hegel contre Schulze. Si d'une part, il salue l'audace de la démarche hégélienne, il lui reproche en revanche son intransigeance à interpréter l'histoire de la philosophie selon les exigences de son système, d'autant plus que Hegel commente les textes grecs de très proche. Hegel serait si préoccupé à évacuer toute forme de dogmatisme du scepticisme ancien qu'il aurait volontairement oblitéré certaines parties de son analyse pour les besoins de sa réfutation.

De son côté, Marmasse ne cache pas non plus sa gêne face à la situation : « ou bien Hegel n'aurait pas compris le scepticisme – ancien et moderne – ou bien il ferait preuve de la mauvaise foi la plus grossière. »<sup>68</sup> Le pyrrhonisme ne serait pas un nihilisme épistémique comme le décrit Hegel, mais bel et bien un phénoménisme. En méconnaissant cette dimension du scepticisme antique, la critique du scepticisme moderne menée par Hegel se discréditerait elle-même entièrement et la seule vertu pédagogique qu'aurait l'article de 1802, c'est d'être un exemple de ce qu'il ne faut pas faire dans un essai sur l'histoire de la philosophie. Plus encore, c'est la conception du scepticisme propre à Hegel qui se voit en danger ; rejeter l'interprétation hégélienne de Sextus Empiricus revient à rejeter sa critique de Schulze, et par conséquent, à rejeter ce que Hegel nomme *le scepticisme authentique*. Si le scepticisme hégélien repose sur une erreur d'interprétation, alors peut-il être sauvé ou doit-il être abandonné ?

---

<sup>65</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, I, 19.

<sup>66</sup> Fauquet, B. et Dumont J-P., *RSP*, p. 30, note 20.

<sup>67</sup> Dumont, J-P., *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, 1972, p. 75. Il n'est d'ailleurs pas anodin que Dumont ait intitulé le chapitre où se trouve cette citation « Les grandes trahisons de la philosophie »...

<sup>68</sup> Marmasse, G., *op. cit.*, p. 191

À cet épineux problème, la réponse proposée par Forster est loin d'être convaincante. Tout en admettant que l'interprétation hégélienne de Sextus Empiricus repose sur une confusion conceptuelle, Forster plaide toutefois qu'il s'agit avant tout d'une stratégie rhétorique.<sup>69</sup> Hegel ne décrirait pas ce que le pyrrhonisme dit dans *les faits*, mais seulement la manière dont Sextus Empiricus *aurait dû* traiter les apparitions *s'il* les avait conçues comme une partie intégrante de l'expérience. La solution de Forster a le mérite de rayer les accusations sur l'inconsistance de la lecture hégélienne, mais elle impose que Hegel fasse preuve de mauvaise foi, puisqu'il transposerait sa conception du scepticisme à celle du pyrrhonisme. Forster est davantage soucieux de réhabiliter le discours hégélien au détriment de son contenu. Si nous accordons à Forster que la lecture hégélienne du pyrrhonisme relève avant tout d'une stratégie pour mieux réfuter les revendications de Schulze, reconnaître ce fait ne permet pas de la réhabiliter. Hegel ne prétend pas dire ce que Sextus Empiricus aurait pu adresser à Schulze s'il avait été hégélien, mais ce qu'il croit que le pyrrhonisme défend. À notre connaissance, seul un commentateur exonère complètement Hegel de toute accusation de mauvaise interprétation. Selon Bertrand Quentin, Hegel resterait fidèle aux doctrines du pyrrhonisme et le philosophe de Iéna procéderait à une analyse historique défendable du scepticisme.<sup>70</sup> Au contraire, ce serait plutôt Fauquet et Dumont qui commettraient un contresens grossier en lisant l'article de 1802 à la lumière des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, donc de comprendre une période où Hegel n'était pas en possession de son système à l'aune d'une autre où le système était déjà constitué.<sup>71</sup> Selon nous, la réhabilitation que suggère Quentin doit être totalement rejetée. Non seulement les critiques de Fauquet et Dumont ne se rapportent presque pas aux *Leçons*, mais même en admettant que ce soit le cas, l'uniformité des deux textes en ce qui a trait au pyrrhonisme atteste davantage d'une continuité de l'article de 1802 avec le système de Berlin que d'un changement de perception. Que Hegel n'ait pas encore écrit le

---

<sup>69</sup> Forster, M.N., *op. cit.*, p. 17-19

<sup>70</sup> Quentin B., *op. cit.*, p.205-219. L'argument de Quentin est cependant très faible. Selon lui, Hegel ne confondrait pas le pyrrhonisme et l'académisme, car Hegel commente les textes en grec. (p. 215) Mais cela n'atteste ni de la justesse ni de la pertinence de la lecture hégélienne.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 218-219 : « En effet, en 1802 le système hégélien n'existait pas ! Hegel en est encore à une phase de maturation philosophique. » Cette déclaration est hautement problématique. Certes, Hegel n'a pas encore *écrit* son système, mais cela ne veut pas dire qu'il ne l'a pas déjà pensé ou qu'il ne possède pas les outils conceptuels qui lui permettront de l'écrire. Les années de Iéna sont cruciales en ce sens, car elles sont le laboratoire où Hegel expérimentera son système et le lexique pour l'exprimer. Comme le rappelle avec justesse Myriam Bienenstock dans la *Présentation* de sa traduction de *Le premier système : la philosophie de l'esprit (1803-1804)*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1999, p. 4 : « C'est non pas *après*, mais bien *avant* la rédaction de la *Phénoménologie de l'esprit*, pendant toutes les années de son séjour à Iéna, que Hegel élaborait son système. »

système ne veut pas dire qu'il ne l'a pas déjà pensé ou qu'il n'était pas en possession des outils conceptuels à son avènement. L'erreur de Quentin, c'est de prendre l'article de 1802 comme une *analyse strictement historique* du scepticisme au détriment de son caractère polémique, piège contre lequel Roger Verneaux nous mettait déjà en garde dans l'une des premières études portant sur le scepticisme hégélien : « L'on ne doit donc pas attendre de Hegel l'objectivité historique. Sans doute ses interprétations sont toujours solidement fondées dans l'histoire ; mais il n'est pas un historien, il est un philosophe. »<sup>72</sup>

L'article de 1802 ne peut servir en aucun cas de commentaire sur l'histoire de la pensée grecque. Sur le plan de l'histoire des idées, l'interprétation proposée par Hegel doit être rejetée, mais cela ne va dire qu'elle est dépourvue de pertinence. À notre sens, la question de la justesse de l'interprétation du pyrrhonisme, et plus largement du scepticisme antique, repose sur un *faux dilemme*. Il s'agit davantage, comme le note très justement Marmasse, de savoir quelle place on doit accorder à la critique hégélienne du pyrrhonisme.<sup>73</sup> Comme nous l'avons déjà mentionné, la réfutation du scepticisme de Schulze doit passer nécessairement par la critique du pyrrhonisme afin d'éviter toute confusion entre *le scepticisme* et *le sensualisme*. Hegel ne prétend pas rendre justice à Sextus Empiricus dans l'article de 1802 et bien que son analyse du pyrrhonisme repose sur une prérogative moderne, elle permet de développer trois notions fondamentales sur la relation que doit entretenir le scepticisme avec la philosophie.

*D'abord*, la critique hégélienne du pyrrhonisme entre de manière plus globale à l'intérieur de sa *critique de la connaissance phénoménale*.<sup>74</sup> Si le fondement de la connaissance ne fait lui-même pas partie de l'expérience, ce n'est pas parce qu'il est hors d'atteinte de l'entreprise philosophique, mais parce que l'expérience est elle-même constituée d'*apparitions* et que nous ne pouvons avoir aucune certitude absolue de ces dernières, mais seulement une certitude limitée, finie, et immédiate.

*Ensuite*, la critique de la connaissance phénoménale doit elle-même être inscrite à l'intérieur de la *critique de la connaissance rationnelle*.<sup>75</sup> La question qui motive l'entreprise

---

<sup>72</sup> Verneaux, R., *L'essence du scepticisme selon Hegel* in *Histoire de la philosophie et métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 110

<sup>73</sup> Marmasse G., *op. cit.*, p. 191

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, 195

entière de l'article de 1802 est celle de la possibilité même de la philosophie spéculative, donc d'une connaissance qui dépasse le registre de l'expérience. Le rationnel ne doit pas être assimilé à la seule connaissance phénoménale, mais au contraire, c'est la connaissance phénoménale qui doit être incluse au sein du rationnel et non en être séparé.

*Enfin*, la lecture hégélienne du pyrrhonisme permet de débloquent la nature du « doute » pour Hegel. Le doute n'est pas le moteur du scepticisme, du moins, si l'on comprend derrière ce terme « incertitude » ou « remise en question ». D'ailleurs le terme « doute » est pratiquement absent de l'article de 1802 et chaque fois qu'il est mentionné, c'est toujours sous une épithète péjorative : « l'expression allemande : doute (*Zweifel*) utilisée par le scepticisme est toujours gauche et impropre. »<sup>76</sup> Ce jugement sera également repris dans les *Leçons* :

L'entreprise sceptique est caractérisée à tort comme une doctrine du *doute*. Doubter n'est qu'incertitude ; c'est une pensée opposée à quelque chose de valide – irrésolution, indécision. Le doute comporte facilement un déchirement du cœur et de l'esprit, il rend inquiet ; il est dualité de l'homme en lui-même, il est source de malheur.<sup>77</sup>

Le sceptique ne rejette pas la connaissance phénoménale comme une fin en soi, mais seulement afin de parvenir à une certaine forme de sérénité ; à un calme (*Ruhe*) ou un silence de la pensée. Le sceptique ne peut donc pas douter au sens moderne du terme, car il est certain de la vacuité de toute connaissance ; il est une pensée dirigée vers le pratique et non vers le théorique. Mais comment Hegel explique-t-il alors le lien conceptuel entre le doute et l'inquiétude (*Unruhe*) ? C'est que le doute est propre à l'activité de la pensée finie :

Le sceptique ne doute pas. Le doute est précisément le contraire du repos qui est le résultat du Scepticisme. Doute (*Zweifel*) vient de deux (*Zwei*), il consiste à être ballotté entre deux et plusieurs termes ; on ne se repose ni dans un terme ni dans l'autre – et cependant on doit se reposer dans l'un ou dans l'autre.<sup>78</sup>

Pour Hegel, douter, c'est *diviser* ; c'est *opposer* des concepts entre eux et être forcé à choisir l'un ou l'autre. Si l'inquiétude est le résultat du doute, c'est parce que la conscience sceptique est toujours en train de passer d'un point de vue à l'autre sans jamais parvenir à l'unité ;

---

<sup>76</sup> *RSP*, p. 32

<sup>77</sup> *LHP*, p. 763.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 775



elle n'est capable que de voir l'opposition entre les points de vue et au lieu de tenter de les réconcilier, elle conclut hâtivement à leur incompatibilité ou à leur contradiction. Schulze se situe précisément dans cette situation : *ou bien* le scepticisme, *ou bien* le dogmatisme ; *ou bien* le pratique, *ou bien* le théorique, *ou bien* la non-philosophie, *ou bien* la philosophie. La philosophie spéculative doit être capable de dépasser ces oppositions, mais s'agit-il du ressort du sceptique de le faire ou simplement de pointer du doigt ce balancement ?

#### 4.4 Le platonisme comme scepticisme authentique

L'article de 1802 distingue trois formes de scepticisme : a) le scepticisme qui ne fait qu'un avec la philosophie (*der eins ist mit der Philosophie*), soit le scepticisme authentique, b.1) le scepticisme qui est détaché d'elle (*von ihr losgetrennte*) et dirigé contre la raison ou b.2) avec la raison<sup>79</sup>. S'il ne fait aucun doute que la deuxième forme de scepticisme doit être assimilée au scepticisme moderne, Hegel n'identifie pas expressément les deux autres formes, ce qui a laissé place à une certaine confusion. Pour Godin, le scepticisme authentique ne correspond à nul autre qu'au scepticisme ancien et le scepticisme séparé de la philosophie mais non ennemie d'elle au « devenir général de l'esprit »<sup>80</sup>, c'est-à-dire au scepticisme tel qu'il s'est développé au courant de l'histoire<sup>81</sup>, thèse que nous trouvons générale et floue et qui ne parle en rien de la spécificité des trois types de scepticisme identifiés par Hegel. Forster va un peu dans cette même lancée ; le scepticisme authentique s'identifie au pyrrhonisme lui-même et l'autre forme aux cinq tropes d'Agrippa, lesquels seraient une corruption de la tradition sceptique authentique.<sup>82</sup> La solution la plus originale à ce problème est certainement celle de Paul Franks : le scepticisme authentique serait non pas le pyrrhonisme, mais le scepticisme d'Agrippa,<sup>83</sup> lequel verserait dans une forme de proto-nihilisme.<sup>84</sup> Quoi qu'il en soit, le point commun à ces trois lectures est d'établir une supériorité au scepticisme ancien sur le scepticisme moderne.

S'il est vrai que le scepticisme ancien détient un certain privilège, il ne s'agit pas forcément du pyrrhonisme : « Le scepticisme ancien authentique apparaît sous une forme très différente de

---

<sup>79</sup> RSP, p. 48

<sup>80</sup> Godin, C., *op. cit.*, p. 343

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 343-347

<sup>82</sup> Forster, M. N., *op. cit.*, p. 33

<sup>83</sup> Frank, P., *op. cit.*, p. 58-62. Frank distingue trois phases du scepticisme antique : 1) le pyrrhonisme, 2) le platonisme et 3) le scepticisme d'Agrippa.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 68-73

celle que nous donne Sextus lorsqu'il nous montre le scepticisme séparé de la philosophie et dirigé contre elle. »<sup>85</sup> Cette remarque de Hegel est d'autant plus déconcertante que dans les *Leçons*, le scepticisme ancien est décrit comme « d'une nature authentiquement profonde » et qu'il est souvent confondu avec le pyrrhonisme : « On fait ordinairement commencer l'histoire du scepticisme avec Pyrrhon ; d'où le nom de Pyrrhonisme » ; « Le scepticisme s'appelle aussi philosophie pyrrhonienne »<sup>86</sup> etc. Nous maintenons cependant que les deux textes n'entrent pas en contradiction, car les questions qu'ils se posent ne sont pas les mêmes. Dans les *Leçons*, Hegel s'intéresse davantage à la genèse et à l'origine historique du scepticisme et celles-ci doivent se trouver chez Pyrrhon. Si le pyrrhonisme détient un certain privilège sur les autres formes de scepticisme, c'est simplement parce qu'il lui a donné son nom et rien d'autre. Le pyrrhonisme ne pourra jamais faire partie intégrante de la philosophie précisément en raison de son caractère antisystématique ; le pyrrhonisme est dirigé contre la philosophie – ou plutôt séparé d'elle – car il récuse toute tentative d'unicité, mais il n'est pas dirigé contre la raison. Le pyrrhonisme est donc une forme de « scepticisme pur », au sens où il est totalement reclus sur lui-même. À l'instar du scepticisme moderne, il ne connaît que l'opposition qu'il maintient avec le dogmatisme et se définit même en fonction d'elle. Or, le scepticisme authentique doit espérer pouvoir se délivrer de cette opposition pour faire partie intégrante du geste philosophique. La question est dès lors la suivante : si le scepticisme authentique ne correspond pas pyrrhonisme, alors qui peut bien prétendre à ce titre ?

Pyrrhon est certes le fondateur du scepticisme du point de vue de l'histoire, mais Hegel argumente qu'il s'agit d'une tradition plus ancienne qui remonte au moins à Homère et aux présocratiques.<sup>87</sup> Mais parmi tous les ouvrages de la tradition antique, c'est au *Parménide* de Platon que revient l'honneur d'avoir exprimé le scepticisme dans sa forme la plus accomplie et la plus authentique : « Où mieux que dans la philosophie platonicienne pourrions-nous trouver document et système plus parfait et mieux accompli du scepticisme authentique, que ceux que propose le *Parménide* ? »<sup>88</sup> Curieusement, ce passage est largement négligé par les commentateurs et lorsqu'il est soulevé, *ou bien* il est mentionné sans grande explication, comme si cet extrait

---

<sup>85</sup> *RSP*, p. 48

<sup>86</sup> *LHP*, p.761, 763 et 775. Le pyrrhonisme est d'ailleurs l'école sceptique sur laquelle Hegel consacre la plus grande partie de son analyse.

<sup>87</sup> *RSP*, p. 36

<sup>88</sup> *Ibid.*

parlait de lui-même<sup>89</sup>, ou bien le scepticisme du platonisme est rapproché à celui de la Nouvelle Académie d'Arcésilas, Platon ne pouvant pas être qualifié lui-même de « sceptique ».<sup>90</sup> La discussion serrée entre Hegel et Sextus Empiricus est tellement imposante qu'elle tend souvent à envahir les analyses de l'article de 1802 et à confondre le scepticisme *stricto sensu* au pyrrhonisme. À l'inverse, le renvoi de Hegel au *Parménide* est trop localisé et succinct pour attirer l'attention.

S'il est vrai que l'identification du scepticisme authentique au platonisme du *Parménide* est plutôt déconcertante, c'est cependant négliger les autres références à ce dialogue dans l'œuvre de Hegel, dont la plus importante est sans conteste celle de la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, où le *Parménide* est tenu comme la plus haute instance de la dialectique ancienne.<sup>91</sup> Si Hegel considère le *Parménide* comme une œuvre authentiquement sceptique, c'est exactement pour la même raison que les commentateurs dédaignent d'y voir une trop grande importance : Platon n'est pas un « sceptique » et ne s'est jamais revendiqué comme tel – ce qu'il lui était impossible de faire d'ailleurs, à moins de commettre un anachronisme grossier. Le scepticisme n'est ni la philosophie elle-même ni une philosophie parmi tant d'autres, car s'il est pris comme une position autonome, tel que le font Schulze ou Sextus Empiricus, il s'autodétruit. Toutefois, le scepticisme n'est pas non plus une partie ou un simple moment de la philosophie qui pourrait en être détaché et isolé des autres, mais son côté négatif, lequel est présent dans chacun de ses moments :

Ce scepticisme [celui du *Parménide*] ne constitue pas une pièce particulière d'un système, mais il est lui-même le côté négatif de la connaissance de l'Absolu et présuppose immédiatement la raison comme son côté positif [...] Le scepticisme qui apparaît dans sa pure forme *explicite* dans le *Parménide*, se trouve sous forme *implicite* dans tout système authentiquement philosophique ; car il est l'aspect libre de toute philosophie.<sup>92</sup>

Le scepticisme, c'est le négatif lui-même ou le dialectique, et à ce titre, il agit comme un pivot entre l'entendement et la raison, car il « [refuse] radicalement toute vérité à une telle connaissance [la connaissance d'entendement]. »<sup>93</sup> Néanmoins, s'il annonce le spéculatif, le

---

<sup>89</sup> Verneaux, R., *op. cit.*, p. 124 ; Tesla, I., *Scepticisme et dialectique des lumières chez le jeune Hegel in Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, ed. by S. Charles and P. J. Smith, 2013, p. 294-295.

<sup>90</sup> Godin C., *op. cit.* p. 350-351 ; Franks P., *op. cit.*, p. 60-62

<sup>91</sup> *PhG*, trad. B. Bougeois, p. 111 [H, XC].

<sup>92</sup> *RSP*, p. 36

<sup>93</sup> *Ibid.*

scepticisme reste tributaire de la pensée d'entendement, car il ne peut pas dépasser les oppositions qu'il dévoile. Seulement, il nous met en garde de ne pas tenter d'approcher la connaissance rationnelle à l'aide de notre entendement ou d'atteindre l'inconditionné à partir du conditionné.

À notre sens, c'est cette leçon qui explique le rapprochement qu'établit Hegel entre le scepticisme et le *Parménide*. Si nous tentons d'approcher les formes intelligibles comme si elles étaient des choses sensibles, alors nous tombons du côté de la régression à l'infini et les objets immatériels ne pourraient jamais être connus de nous, car les formes et les choses ne se trouvent pas sur le même plan ontologique : « il est impossible que les Formes aient sur les choses de chez nous l'efficace qui est le leur, qu'il soit impossible que les choses chez nous aient sur les Formes l'efficace qui est le leur. En réalité, les unes et les autres n'ont d'efficace que sur les choses qui se trouvent à leur niveau respectif. »<sup>94</sup> Ne pas respecter cet avertissement conduit irrémédiablement aux apories du fameux jeu dialectique présenté dans la deuxième partie du dialogue, lequel, comme le souligne Paul Ricoeur, correspond à un jeu purement destructeur où y règnent l'errance et « la nuit de l'entendement ».<sup>95</sup>

#### **4.5 L'antinomie comme principe « paradoxal » du scepticisme**

La réflexion hégélienne à l'endroit du scepticisme est régie par un curieux paradoxe. Hegel est foncièrement anti-sceptique en ce sens que « le scepticisme devait devenir inconséquent »,<sup>96</sup> car il est incapable de dépasser les limitations de la pensée d'entendement ; le scepticisme ne peut pas être pris comme une attitude philosophique viable par elle-même. Néanmoins, le scepticisme fait partie prenante de toute réflexion philosophique authentique, car il permet au philosophe de prendre conscience des limitations de la pensée d'entendement. La dernière étape de notre séjour au sein de l'article de 1802 sera de mieux comprendre l'ampleur de ce paradoxe en analysant le principe que Hegel identifie comme celui du scepticisme : l'isothénie.

L'isothénie correspond au principe selon lequel « à tout argument en faveur d'une thèse s'y oppose un argument en sens contraire et de force égale ». Comme le rappelle Forster, l'isothénie

---

<sup>94</sup> *Parménide*, trad. L. Brisson, 134d

<sup>95</sup> Ricoeur, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Seuil, 2011, p. 111-130. Ricoeur emprunte la remarque sur « la nuit de l'entendement » à Jean Wahl, laquelle oriente l'interprétation du *Parménide* vers une forme de propédeutique mystique. Malgré ses réserves sur l'interprétation de Wahl, Ricoeur note toutefois qu'elle correspond aux interprétations néoplatoniciennes du *Parménide* et plus particulièrement celle de Proclus.

<sup>96</sup> *RSP*, p. 60

est utilisée par le sceptique pyrrhonien afin de suspendre ses croyances sur le monde et atteindre un état de tranquillité intérieure<sup>97</sup> ; comme la force épistémique de deux arguments opposés est toujours égale, alors nous devrions cesser de nous questionner la nature de nos croyances, mais simplement les prendre telles qu'elles nous apparaissent, donc telles qu'elles apparaissent *subjectivement* pour nous. Le miel n'est doux que pour celui à qu'il *apparaît* comme doux ; amer que pour celui à qui il *apparaît* comme amer et entre ces deux *représentations* du miel, aucune n'a la primauté sur l'autre.

En revanche, l'erreur que commet Forster est de croire que Hegel se contente de reprendre le principe d'isothénie tel quel. En effet, Hegel rapproche l'isothénie du principe de contradiction, ou plutôt, de la *reconnaissance* du caractère formel du principe de contradiction :

Le prétendu principe de contradiction a si peu de vérité même formelle pour la raison, que tout au contraire il faut qu'à l'égard des concepts toute proposition de raison comporte une infraction à ce principe [...] Reconnaître que le principe de contradiction est formel signifie donc qu'on le reconnaît comme faux.<sup>98</sup>

L'isothénie n'est donc pas à comprendre comme un simple principe méthodologique de suspension de jugement, mais comme la conscience de la *contradiction inhérente* à toute proposition rationnelle. Le principe de contradiction ne s'applique pas aux énoncés spéculatifs, puisque ces derniers sont réflexifs ; ils ne peuvent pas être décomposés à la manière d'un énoncé prédicatif, lesquels ne concernent que la *forme* d'un énoncé. Au contraire, les énoncés spéculatifs englobent la *forme* et l'*essence* du rationnel, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas les séparer de leur contenu ; le rationnel doit être pris comme un tout organique et non comme un ensemble de parties hétéroclite. Néanmoins, nous pouvons toujours décomposer *logiquement* les propositions spéculatives « en deux propositions simplement contradictoires ».<sup>99</sup> L'isothénie est donc un principe qui nous permet de prendre conscience du caractère chancelant du fini et de son *instabilité*, c'est-à-dire que la finitude est régie en fonction d'une *contradiction irréductible* qu'elle n'est pas elle-même capable de surmonter, mais dont elle peut prendre conscience. En un mot, la contradiction n'est qu'*apparente* ; elle ne surgit que du point de vue de l'*entendement*, mais non pour la *raison*, car elle saisit l'unité de la diversité finie ne se trouve pas elle-même dans la finitude

---

<sup>97</sup> Forster, M. N., *op. cit.*, p. 10

<sup>98</sup> *RSP*, p. 39

<sup>99</sup> *Ibid.*

: « le rationnel est toujours un et identique à lui-même ; il n'y a de pure dissemblance que pour l'entendement ; et tout ce qui est dissemblable, la raison le pose comme un [...] car le rationnel est la relation même ». <sup>100</sup> Par ailleurs, il n'est pas anodin que Hegel effectue un rapprochement conceptuel entre le concept d'isothénie et celui d'antinomie :

[L]e scepticisme invoque pareillement les phénomènes et les finitudes et c'est à partir de leur diversité aussi bien que de l'égalité du droit de tous de faire valoir, à partir de l'antinomie qu'on doit reconnaître dans le fini lui-même qu'il reconnaît la non-vérité de celui-ci. » <sup>101</sup> L'utilisation du terme « antinomie » n'est pas à prendre à la légère et si Hegel mobilise un tel concept pour qualifier le principe du scepticisme, c'est précisément parce que le sceptique passe nécessairement par l'expérience ou « l'épreuve de l'irrésolution. » <sup>102</sup>

Par définition, une antinomie n'est pas soluble ; il n'y a aucune réponse *définitive* et *unilatérale* au problème qu'elle nous pose, car elle laisse subsister la thèse et son antithèse l'une à côté de l'autre, et prise isolément, toutes deux sont fausses. Au philosophe dogmatique qui se positionne au sein de la finitude, le philosophe sceptique se fait un devoir de « [rétablir] l'antinomie », <sup>103</sup> non pas parce que l'antithèse a une quelconque valeur à ses yeux, mais parce qu'il est conscient de la vacuité des oppositions de la diversité finie ; le sceptique *nie* autant la thèse que l'antithèse pour faire *apparaître* l'antinomie dans toute sa splendeur.

Le scepticisme a beau être un moment essentiellement *négatif*, il possède un caractère foncièrement *positif*. Son mérite repose dans son acharnement à combattre le dogmatisme de la pensée d'entendement ; à l'*objectivité* du dogmatique, le sceptique lui oppose sa *subjectivité*. Et c'est bien là qu'est le problème. « [L]e scepticisme devait devenir inconséquent », <sup>104</sup> puisque l'antinomie qu'il révèle est totalement *vide* de contenu ; il s'agit d'une *abstraction* qui ne détient aucune connaissance *en soi*. Si l'antinomie est l'assise qui permet de montrer la vacuité de toute connaissance finie, la conscience sceptique ne réalise pas qu'elle est elle-même quelque chose de fini, ou plutôt, qu'elle est une représentation purement *subjective* du rationnel : « ils [les tropes sceptiques] changent immédiatement le rationnel en quelque chose de fini, quand ils s'y appliquent

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 58

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 59

<sup>102</sup> Tinland, O., *op. cit.*, p. 66

<sup>103</sup> *RSP*, p. 58

<sup>104</sup> *Ibid.*

; il lui donne la gale de la limitation ». <sup>105</sup> Le principe du scepticisme se *renverse* contre lui-même, car il ne réalise pas que le vacillement de la finitude que le sceptique dénonce procède de l'antinomie elle-même :

[L]a dualité, c'est le scepticisme qui a commencé par l'introduire [...] il reste dans la subjectivité de l'apparaître [...] Comme d'une façon générale il se retient d'exprimer une certitude et un être, il ne possède aucune chose, aucun conditionné dont il aurait le savoir. <sup>106</sup>

En respectant le principe d'isothénie, le sceptique croit pouvoir échapper à l'instabilité de la pensée dogmatique et atteindre un état de quiétude intérieur, mais il ne se doute pas qu'il génère lui-même les oppositions qu'il perçoit. Contrairement à ce qu'il affirme, le résultat du scepticisme n'est donc pas le repos ou le calme, mais l'inquiétude elle-même précisément parce que le sceptique est dans un état de *négation perpétuelle* et son savoir n'est rien de plus qu'un *néant* ou une *illusion* : « En se dirigeant contre le savoir en général, le sceptique est amené [...] donc à se tenir dans la pure négativité qui est par elle-même une *pure subjectivité*. » <sup>107</sup> Ce n'est que *pour le sceptique* que le fini est contradictoire ; ce n'est que *pour lui* que les oppositions de la diversité phénoménale plongent dans le déchirement intérieur de la conscience parce qu'il *doute* ; parce qu'il *divise*. Au contraire, la dogmatique ne doute pas ; son savoir a beau n'être composé que d'apparences, il en reste certain et les objections du sceptique n'auront aucun effet sur lui. En un sens, le dogmatique est plus serein que le sceptique, car au moins, lui détient un savoir. Si le sceptique a raison de dénoncer la vanité de la quiétude dogmatique, il reste néanmoins incapable de l'atteindre, car non seulement son pouvoir de négation le conduit à se replier sur lui-même et à l'isoler du monde, mais cette négativité n'a pas de fin. Le doute du sceptique, c'est-à-dire son pouvoir de négation et de division, est *infini* et l'erreur du sceptique est de croire qu'il suffit d'opposer l'infini au fini pour échapper au conditionné :

Dans toutes les représentations du vrai, la finité est susceptible d'être mise en évidence, puisqu'elles recèlent une négation et par conséquent une contradiction. Et l'universel ordinaire, l'infini ordinaire n'a sur elles aucune prééminence, car l'universel qui fait face au particulier, l'indéterminé qui fait face au déterminé, l'infini qui fait face au fini n'est

---

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 59

<sup>107</sup> *RSP*, p. 60

précisément que déterminé lui aussi – il est seulement un de ses côtés, et comme tel, il est déterminé.<sup>108</sup>

Le « paradoxe » que nous avons annoncé plus tôt s'éclaire à présent. La grandeur du scepticisme s'explique par sa conscience du pouvoir négateur et destructeur de l'infini, mais il est une pensée vouée au déclin parce que l'infini que le scepticisme découvre est lui-même fini ; ce n'est pas l'infini authentique, mais seulement le faux ou le mauvais infini. Comme le rappelle Roger Verneaux, il y a quelque chose d'éminemment contre-intuitif à « faire rentrer dans la sphère du fini »<sup>109</sup> l'infini, mais deux éléments expliquent cette catégorisation. D'abord, l'infini du sceptique n'est rien d'autre qu'une *relation* ; le sceptique ne prend pas l'infini tel qu'il est en soi, mais comme la *négation* du fini. Quand le sceptique parle de l'infini, il ne dit pas « ceci est l'infini », mais seulement « ceci n'est pas fini », ce qui n'est rien dire du tout ; on ne parle alors littéralement de rien ou du vide, car on ne fait que désigner une chose parce qu'elle n'est pas et non par ce qu'elle est. Ensuite, dire d'une chose qu'elle n'est pas finie, c'est seulement l'*opposer* au fini ou de dire qu'elle est *autre* que le fini, mais cela ne fait pas moins d'elle une chose. Nier, c'est simplement tracer une *limite* qui elle-même peut-être nier à son tour et ainsi de suite.<sup>110</sup> Nous ne sortons donc jamais véritablement du fini, mais nous ne faisons que le circonscrire en fonction de ce qu'il n'est pas. L'infini que le sceptique découvre est davantage un indéterminé qu'une véritable reconnaissance de l'infini. Hegel ira même jusqu'à comparer l'infini dont le sceptique fait usage à une gale dont il ne ferait que se gratter : « il commence par donner à l'infini la gale pour pouvoir le gratter. »<sup>111</sup> La gale a beau disparaître en se grattant, la plaie demeure et fera réapparaître la gale tôt ou tard seulement pour pouvoir la gratter encore et encore. En *niant* la finitude, le sceptique ne la supprime pas, mais ne procède qu'à son morcèlement, ce qui lui permet de mieux la nier encore et encore. Le sceptique ne pourra jamais parvenir à la moindre connaissance, car il préfère entretenir son pouvoir de nier plutôt que de véritablement dépasser les oppositions qui l'inquiètent.

## 5. Vers une pensée de l'inquiétude

L'intention de ce premier chapitre était simplement de limiter un concept préliminaire du scepticisme hégélien afin de remédier aux faibles thématisations dont il fait preuve et afin

---

<sup>108</sup> LHP, p. 760

<sup>109</sup> Verneaux R., *op. cit.*, p. 122

<sup>110</sup> Lebrun G., *op. cit.*, p. 250-251

<sup>111</sup> LHP, p. 803



d'explorer comment celui-ci pouvait se traduire dans les œuvres de Iéna. Après nous être efforcés de montrer l'importance du débat entre la philosophie et la non-philosophie dans la compréhension du scepticisme chez Hegel, nous avons effectué une rigoureuse analyse de l'article de 1802, lequel se divise grossièrement entre 1) l'exposition et la réfutation des prétentions du scepticisme moderne, 2) la réinterprétation du pyrrhonisme et sa supériorité sur le scepticisme moderne, 3) l'identification du scepticisme authentique au platonisme et 4) le rapprochement de l'isothénie et de l'antinomie comme principe défaillant du scepticisme. Si Hegel tente de revaloriser le scepticisme au sein du geste philosophique, son attitude reste néanmoins ambivalente et hésitante dans l'article de 1802. Le scepticisme ne pourra jamais prétendre constituer une philosophie authentique, car il repose sur un principe éminemment contradictoire et autodestructeur, l'isothénie, lequel précipite le sceptique dans une forme de solipsisme négateur. Hegel conçoit le scepticisme comme une attitude fondamentalement ambiguë qui, dépendamment de s'il est dirigé ou non contre la raison, relève d'une pensée hautement spéculative qui ne doit pas être négligée. La stratégie de Hegel à l'endroit du scepticisme se distingue donc en deux moments : 1) discréditer les effets pervers du versant destructeur du scepticisme, lequel non seulement verse dans le dogmatisme, mais abdique son pouvoir de négation dans la finitude et 2) montrer la haute conscience dialectique du scepticisme qui s'évertue à combattre la pensée d'entendement et s'efforce à montrer la vacuité de toute connaissance finie. Toutefois, si le scepticisme parvient à un tel constat, c'est uniquement parce qu'il accepte l'ontologie de la finitude qu'emploie le philosophe dogmatique, et comme le remarque Lebrun, « il est imprudent de choisir les armes de l'adversaire. »<sup>112</sup> Le scepticisme n'en reste pas moins un moment nécessaire de l'acte de philosopher qui possède une certaine positivité, et par conséquent, sa part d'universalité. Le scepticisme n'est donc pas à prendre comme un simple moment historique dépassé, mais comme un geste inhérent à toute philosophie authentique, car il est un des plus hauts sommets de la conscience de soi ; il est la manifestation du pouvoir intrinsèque de la négativité, de la subjectivité et d'une première conscience élémentaire de l'infini. La question qui nous incombe est donc la suivante : comment ces éléments conceptuels, que Hegel identifie au scepticisme, se trouvent-ils dans le corpus de Iéna, alors que ces textes ne mobilisent presque pas la notion de scepticisme ?

---

<sup>112</sup> Lebrun, G., *op. cit.*, p. 251

## Chapitre deuxième

### La nuit de l'inquiétude : Iéna comme laboratoire de la négativité hégélienne

#### 1. Contexte général du parcours de Iéna

Le tableau esquissé par Hegel dans l'article de 1802 nous a permis d'identifier le scepticisme, ne serait-ce que provisoirement, comme le *moment négatif* inhérent à tout acte philosophique authentique. En ce sens, le scepticisme hégélien se comprend comme un instrument permettant de combattre la finitude de la pensée d'entendement et comme le pivot entre la pensée formelle et la pensée spéculative. En d'autres termes, le scepticisme annonce le règne de la raison, ou plutôt, il permet d'effectuer *la transition* entre la connaissance d'entendement et la connaissance rationnelle. Par ailleurs, cette assimilation entre scepticisme et négativité sera explicitement reprise dans l'*Encyclopédie* : « 1° Le dialectique, pris à part pour lui-même par l'entendement, constitue, particulièrement quand il est présenté dans des concepts scientifiques, le *scepticisme*; celui-ci contient la simple négation comme résultat du dialectique. »<sup>113</sup>

Cette réévaluation positive du scepticisme, néanmoins, n'est pas sans s'accompagner d'une certaine méfiance de la part de Hegel, car livré à lui-même, le scepticisme n'est rien de plus qu'un engrenage qui tourne perpétuellement dans le vide. Si le scepticisme souligne à bon droit les insuffisances de la connaissance d'entendement, il en reste toutefois tributaire et il est incapable de produire lui-même la moindre connaissance positive. Avant même de pouvoir réintégrer le scepticisme au sein du geste philosophique, la majeure partie de l'article de 1802 est consacrée à récuser les tenants du scepticisme moderne, et donc à soustraire le scepticisme de la voie empruntée par la non-philosophie. Le scepticisme a beau être un moment constitutif de la philosophie, il n'en reste pas moins une arme pouvant être dirigée contre elle. Si l'article de 1802 nous a permis de clarifier la conceptualité inhérente au scepticisme, son analyse reste limitée, car il ne permet pas entièrement de résoudre l'ambiguïté qui accompagne cette posture épistémique. En fin de compte, l'article de 1802 est davantage un pamphlet sur ce que *devrait être* le scepticisme, mais il ne nous explique pas comment Hegel intégrera le scepticisme dans son système philosophique. Afin de montrer comment le scepticisme se déploie au sein de

---

<sup>113</sup> *Encyclopédie*, t. 1, trad. B. Bourgeois, § 81, p. 343.

l'hégélianisme et pallier les insuffisances de l'article de 1802, ce dernier doit être resitué dans le contexte qui est le sien, c'est-à-dire comme un écrit de la période de Iéna.

Sans conteste, Iéna est l'expression d'un véritable tournant dans le développement de la philosophie hégélienne. N'ayant connu que peu de succès à Francfort, affligé par sa précarité financière et la mort de son père,<sup>114</sup> Hegel déménagea à Iéna en janvier 1801 à l'invitation de son ami Schelling<sup>115</sup> où il devint *Privatdozent*. Hegel y enseigne, mais surtout, il y publie ses premiers écrits, à commencer par la *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* en 1801 et l'édition du *Journal critique de philosophie* en compagnie de Schelling en 1802.<sup>116</sup> Les écrits de la période de Iéna sont peu nombreux, mais peuvent se diviser en deux catégories : 1) les premiers articles publiés de Hegel, dont la *Differenzschrift*, *Foi et savoir*, l'article sur la *Relation du scepticisme avec la philosophie* et l'article sur le *Droit naturel*, et 2) des manuscrits et des notes de cours, édités après sa mort, dont la plupart ne nous sont connus que sous forme fragmentaire.<sup>117</sup> Que ce soit sous une forme ou une autre, les écrits de la période de Iéna se caractérisent surtout par la volonté d'un Hegel « en quête de sa propre orientation »,<sup>118</sup> et cette volonté d'individualisation s'exprime plus particulièrement par la recherche d'un vocabulaire qui lui sera propre. Bien qu'il soit toujours fortement sous l'influence de la terminologie hœlderlinienne et schellingienne,<sup>119</sup> il ne faut pas négliger, comme le souligne à très juste titre Myriam Bienenstock, que le jeune Hegel « ne reprend jamais simplement la position, le programme ou même le vocabulaire de tel ou tel autre auteur contemporain. [...] C'est à partir d'une discussion avec eux qu'il élabore son système. »<sup>120</sup> À travers les multiples transformations, métamorphoses et remaniements de son vocabulaire, Hegel s'expérimente lui-même, ou plutôt il expérimente la manière dont s'exprimera son propre système à venir, lequel ne peut se construire en vase clos, mais par la confrontation directe avec les idées de ses semblables. Contrairement à ce que pourrait prétendre Gadamer dans *Vérité et Méthode*,<sup>121</sup> l'exigence de l'élément dialogique est l'une des

---

<sup>114</sup> Pinkard, T., *Hegel: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 85-88.

<sup>115</sup> *Lettre de Hegel à Schelling du 22 novembre 1800* in *Correspondance*, t.1, trad. J. Carrière, Gallimard, Paris, 1962, p. 59-62.

<sup>116</sup> Kervégan, J.-F., *Hegel et l'hégélianisme*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 2005, p. 6.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>119</sup> Pinkard, T., *op. cit.*, p. 145.

<sup>120</sup> Bienenstock, M., *Présentation de Le premier système : la philosophie de l'esprit (1803-1804)*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1999, p.6.

<sup>121</sup> Gadamer, H.-G., *Vérité et Méthode*, trad. P. Fruchon, Seuil, Paris, 1996, p. 393 [375] : « La dialectique de Hegel est un monologue de la pensée qui voudrait réaliser d'avance ce qui mûrit peu à peu dans tout dialogue authentique. »

grandes caractéristiques, du moins, des écrits de la période de Iéna. Que ce soit avec Schulze, comme nous l'avons vu dans l'article de 1802, avec Kant, Fichte et Jacobi dans *Foi et Savoir* ou avec Reinhold, Fichte et Schelling dans la *Differenzschrift*, la philosophie doit faire *débat* ; elle doit se préoccuper de ce que l'autre aurait à nous dire et non pas l'exclure d'emblée. L'intention polémique des écrits de Iéna n'est donc pas une simple immodestie ; il faut que le langage philosophique se déploie de lui-même et le libérer des conceptualités inexactes qu'il l'encombre. Tous ces éléments combinés feront dire d'ailleurs à Jean-François Kervégan que les écrits de Iéna « sont le laboratoire de la grande œuvre »<sup>122</sup> que deviendra la *Phénoménologie de l'esprit*.

À notre sens, l'articulation du scepticisme présentée dans l'article de 1802 s'inscrit dans cette logique d'expérimentation langagière explorée par Hegel à la période de Iéna. Non pas que le scepticisme serait un langage parmi tant d'autres pour Hegel ou une conceptualité qu'il se réapproprie pour les besoins de ses analyses, mais plutôt l'une des manières dont s'exprime le côté négatif de la philosophie. Comme moment négatif, le scepticisme est une des présentations de l'*Absolu négatif*, et compris en ce sens, son exposition ne peut faire abstraction des thématisations offertes dans les écrits de Iéna. Afin d'explicitier le lien entre scepticisme et négativité ainsi que la manière dont il se concrétise, nous explorerons trois écrits de la période de Iéna : 1) la *Differenzschrift*, 2) *Foi et savoir* et 3) la *Logique de Iéna*. Si nous restreignons nos analyses à ces trois textes, c'est principalement en raison de la prédominance du langage de l'entendement, de la finitude et de la subjectivité de ces écrits, trois concepts fortement reliés à la conception du scepticisme démystifié par l'article de 1802, mais également parce qu'une telle mobilisation de la terminologie reliée à la négativité hégélienne permet de dévoiler une pensée de l'*inquiétude*. Comme le souligne Gérard Lebrun « il serait intéressant de rechercher si la prédominance du langage de l'« inquiétude » et des métaphores du tournoiement et de l'ivresse – dont la *Phénoménologie* retient des échos fameux – ne sont pas en rapport avec le fait que le « Concept » ne soit pas encore entrevu, c'est-à-dire que la dialectique n'ait pas encore trouvé son centre de gravité. »<sup>123</sup> Si nous voulons explorer la thématisation du scepticisme inhérente à la *Phénoménologie*, alors il devient capital d'explorer son lien avec la négativité dans les écrits de Iéna.

---

<sup>122</sup> Kervégan, J.-F., *op. cit.*, p. 6.

<sup>123</sup> Lebrun G., *La patience du concept*, Gallimard, Paris, 1972, p. 298.

## 2. Scepticisme, Jacobi et idéalisme : un air de famille

Avant de passer directement à l'étude de ces trois textes, il nous faut revenir sur certaines considérations de l'utilisation des termes « scepticisme » et « sceptique ». Comme nous l'avons mentionné dans notre chapitre précédent, les écrits de la période de Iéna ne contiennent presque aucun renvoi au « scepticisme » à l'exception de l'article de 1802 et de deux courtes remarques isolées dans la *Differenzschrift* et *Foi et savoir*. Si le caractère localisé de ces deux mentions nous empêche de conclure prestement à la mobilisation générale de la conceptualité du scepticisme au sein de ses écrits, les négliger constituerait à notre avis une erreur. La singularité de ces remarques repose sur le fait que 1) toutes les deux établissent un lien entre le scepticisme et la non-philosophie de Jacobi, mais surtout, 2) qu'elles opèrent un lien conceptuel étroit entre le scepticisme et l'idéalisme, ce qui n'a absolument rien d'anodin. Déjà dans son étude pionnière, Roger Verneaux remarquait un certain air de famille entre le scepticisme et l'idéalisme, et même s'il n'étaye pas ce point de son analyse, reste qu'il prend le temps de souligner que « si l'on voulait approfondir la question on ne pourrait éviter de remonter aux deux écrits de jeunesse de Hegel : *Croyance et Science*, et *Différence entre les Systèmes de Fichte et de Schelling* ». <sup>124</sup> Si Hegel ne traite pas directement du scepticisme dans ces écrits, alors pourquoi insiste-t-il pour mentionner une certaine parenté entre le scepticisme et l'idéalisme et en quoi peut-elle bien résider ?

### 2.1. Jacobi comme représentant de la subjectivité absolue

Considérons d'abord le cas des mentions de Jacobi. Si la *Differenzschrift* fait rapidement état chez Jacobi d'une opposition entre la vérité formelle (*die formelle Wahrheit*) et l'essence vraie (*das wahre Wesen*), dont « il nie, en tant que sceptique (*entgegenleugnet als Skeptiker*), la possibilité d'en avoir une *connaissance* humaine », <sup>125</sup> Hegel lui reproche expressément dans *Foi et savoir*, d'être un mauvais sceptique :

L'idéalisme (qui dans sa dimension subjective, je veux dire la philosophie de Jacobi, ne peut avoir que la forme d'un scepticisme et même pas du véritable scepticisme puisqu'ici

---

<sup>124</sup> Verneaux, R., *L'essence du scepticisme selon Hegel* in *Histoire de la philosophie et métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 143.

<sup>125</sup> *Differenzschrift*, trad. B. Gilson, p. 191. Il n'est pas indifférent de mentionner qu'il s'agit de l'une des très rares occurrences à Jacobi dans cet ouvrage, mais également de souligner que celle-ci se situe non pas dans le corps du texte, mais dans sa dernière note de bas de page, lesquelles sont très peu nombreuses d'ailleurs.

la pure pensée est seulement posée comme subjective, tandis que l'idéalisme consiste en ce qu'il est l'objectif) dont ces philosophies sont capables est un idéalisme du fini.<sup>126</sup>

Cette identification de Jacobi à une certaine forme de scepticisme peut à première vue paraître surprenante<sup>127</sup>, mais comme le souligne Paul Franks, Jacobi détient un rôle crucial dans les écrits de la période de Iéna, en ce sens que pour Hegel, Jacobi reflète l'une des premières tentatives de description du côté négatif de l'Absolu.<sup>128</sup> Hegel ne discrédite donc pas simplement Jacobi en le qualifiant de sceptique, comme cela pouvait être le cas du scepticisme revendiqué par Schulze, car contrairement à ce dernier, Jacobi est pleinement conscient de la vacuité formelle de la connaissance d'entendement.

Pour le rappeler brièvement, le reproche de Hegel à Schulze dans l'article de 1802 est de restreindre la connaissance aux seuls objets de l'expérience, car ce type de connaissance revient à faire de la négativité « une seule et même règle de l'entendement »<sup>129</sup> qui s'appliquerait indifféremment à tous objets de connaissance. À l'instar des Danaïdes, condamnées à verser perpétuellement de l'eau dans un tonneau percé ou dans un tamis, l'entendement ne fait que nier *inlassablement* et *mécaniquement* tous les objets qu'il rencontre, ce qui non seulement ne permet aucunement d'accroître la connaissance, mais la contraint plutôt à répéter la même et unique forme encore et encore<sup>130</sup> ; au lieu de nous approcher de la véritable connaissance, le scepticisme de Schulze ne fait que nous en éloigner. Or, pour appuyer cette critique de la connaissance d'entendement, Hegel évoque la supériorité de Jacobi sur Schulze en paraphrasant un extrait de la *Lettre à Fichte*<sup>131</sup> où le savoir formel est comparé à un simple passe-temps : « L'on joue toujours

---

<sup>126</sup> *Foi et Savoir (FS)*, trad. A. Philonenko, p. 99.

<sup>127</sup> Jacobi, *Lettre à Fichte* in *Lettre sur le nihilisme*, trad. I. Radrizzani, Paris, GF Flammarion, 2009, p. 70 [W, II, 215] : « Dans tous mes écrits, j'ai fait étalage de mon non-savoir ; je me suis glorifié d'être sciemment de la sorte ignorant, je l'ai fait avec un tel degré de perfection et de minutie que je devrais mépriser le simple sceptique. Avec sérieux et ferveur, je me suis, comme peu d'autres, acharné, dès l'enfance, à atteindre la vérité. J'ai, comme peu d'autres, fait l'expérience de mon incapacité, et mon cœur s'en est adouci. » Le non-savoir dont se réclame Jacobi n'a en réalité aucune affiliation avec le scepticisme antique, mais consiste plutôt en une réappropriation de la tradition socratique. Si Jacobi ne peut pas être qualifié à juste titre de « sceptique », Hegel ne vise pas la justesse conceptuelle, mais à décrire, à l'aide de sa propre conceptualité, la pensée de Jacobi.

<sup>128</sup> Franks, P., *Ancient Skepticism, Modern Naturalism and Nihilism in Hegel's Early Jena Writings* in *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, 2008, p. 70. Nous verrons plus loin que le dialogue avec Jacobi occupe une place centrale pour ce qui est de la thématization de la fameuse « mauvaise infinité ».

<sup>129</sup> *RSP*, p. 65.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> Jacobi, *op. cit.*, p. 60 [W, II, 1, 206] : « Nos sciences, en tant simplement que telles, sont des jeux que l'esprit humain s'invente en guise de passe-temps. En inventant ces jeux, il ne fait qu'organiser son ignorance, sans s'approcher d'un poil d'une connaissance du vrai [...] Si le jeu avec notre ignorance n'était pas infini et de nature à ce que chacune de ses combinaisons ne donne naissance à un nouveau jeu, il en irait pour nous de la science comme

en réalité [dans le cas du scepticisme de Schulze] ce que Jacobi dit du savoir, c'est-à-dire “ le jeu fantastique de Nüremberg ” qui nous dégoûte dès que tous ses tours et tous les coups possibles nous sont connus et familier. »<sup>132</sup> Selon Hegel, le grand mérite philosophique de Jacobi sur Schulze est double : 1) non seulement Jacobi a reconnu que la connaissance finie aboutit inévitablement à une *fixation de la pensée*, c'est-à-dire à une *détermination* des objets de connaissance en y imposant de manière *mécanique* et *irréfléchie* une seule et unique *forme*, comme si la connaissance n'était rien d'autre que l'application d'une règle abstraite ou d'un syllogisme, 2) mais également qu'un tel type de connaissance ne fait que nous cloîtrer au sein de notre propre *subjectivité*. En d'autres termes, la connaissance d'entendement n'est rien de plus pour Jacobi qu'un *néant*. D'une part, les objets sensibles n'ont aucune teneur d'être par eux-mêmes, mais d'autre part, l'entendement ne fait que *réorganiser* sans cesse le divers sensible sans jamais y apporter la moindre nouvelle forme, car les déterminations formelles qui régissent cette faculté nous sont déjà connues :

Mais même être son propre créateur, il [l'entendement] ne le peut qu'à la condition générale indiquée : il doit s'anéantir selon l'être pour naître et prendre possession de soi dans le concept seul, dans le concept d'une extériorisation et d'une intériorisation absolues pures, originairement – à partir du Néant, vers le Néant, pour le Néant, dans le Néant...<sup>133</sup>

Si Hegel peut qualifier Jacobi avec un certain droit de sceptique, c'est donc uniquement dans le sens qu'il fut l'un de ceux qui dénonça avec le plus vigueur *la subjectivité fondamentale* de la connaissance d'entendement. Cet élément est tellement crucial que dans *Foi et savoir*, Hegel ira même jusqu'à définir la philosophie de Jacobi comme la plus forte expression du côté subjectif de la philosophie : « La philosophie de Jacobi est le côté subjectif ; elle transpose l'opposition et l'être identique absolument postulé dans la subjectivité du sentiment, comme étant une nostalgie infinie et une incurable douleur. »<sup>134</sup> À première vue, cette affirmation de Hegel peut paraître assez déconcertante ; n'est-il pas paradoxal de qualifier la non-philosophie de Jacobi de « subjective »

---

de ces jeux de patience qui nous écœurent dès que l'on en fait le tour et que les diverses combinaisons possibles nous sont devenues familières. Le jeu pour nous est gâché du fait que nous le comprenions entièrement, que nous le connaissons. » La métaphore des Danaïdes, que nous avons invoquée plus haut, est également de la *Lettre à Fichte*.

<sup>132</sup> *RSP*, p. 65. Ce que Hegel nomme « le jeu fantastique de Nüremberg » correspond au jeu du solitaire. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'il s'agit de l'une des deux seules références à Jacobi dans l'article de 1802, alors que l'autre mention traite du rapport de Jacobi avec la négativité (p. 23).

<sup>133</sup> *Lettre à Fichte*, p. 56 [W, II, 1, 202].

<sup>134</sup> *FS*, p. 98.

alors que Jacobi lui-même s'évertuait à dénoncer la subjectivité dans laquelle a plongé la philosophie de son siècle ? Pour le dire simplement, Si Hegel considère que Jacobi verse dans une forme de subjectivité, c'est précisément en raison de son *refus de la négativité*. Pour échapper au *néant* de la connaissance d'entendement, Jacobi élabore une forme de *réalisme fidéiste* qui repose sur la notion d'un *sentiment* intérieur que nous aurions de la divinité, donc sur un *principe subjectif*. Si Jacobi reconnaît la subjectivité à l'œuvre en toute philosophie, cette reconnaissance n'est pas sans s'accompagner d'un *renversement dogmatique* ; Jacobi est certes pleinement conscient de la subjectivité de l'entendement, mais son erreur est d'avoir *absolutisé* la finitude en la déplorant :

Mais que de tels absolus de la finitude subjective [...] fussent donc même simplement l'illusion vide d'une chose en soi, – que mon tout fini, ainsi d'ailleurs que le tout de la finitude subjective, s'efface devant la raison, voilà ce que Jacobi trouve horrible et effrayant. L'horreur de la négation du fini est aussi bien fixée que le terme correspondant – la certitude absolue du fini – et elle se révèle tout à fait comme le caractère fondamental de la philosophie jacobienne.<sup>135</sup>

Si Hegel s'accorde avec le diagnostic jacobin d'un nihilisme de la finitude, les deux auteurs s'éloignent quant au remède à prescrire ; au lieu de déplorer et d'exclure la subjectivité au sein du geste philosophique, Jacobi aurait dû l'inclure. Ironiquement, comme le note Paul Franks, c'est l'attitude négative de Jacobi à l'encontre de son propre nihilisme que Hegel ne peut accepter,<sup>136</sup> mais nous pensons que c'est également la raison qui l'empêche d'assimiler Jacobi à la figure du sceptique authentique. En effet, le véritable sceptique ne se contente pas d'affirmer la vacuité de la finitude sensible et conceptuelle, mais il l'épouse entièrement, car il sait qu'il ne peut pas en faire abstraction. Si Jacobi a cerné la véritable essence du scepticisme, son aversion pour la négativité l'empêchait de la rendre effective.

## 2.2 L'idéalisme comme reflet inversé du scepticisme

Jacobi est certes un penseur de la négativité ou du néant, mais de son propre aveu, sa non-philosophie ne peut déboucher sur aucun savoir et elle ne peut en aucun cas être tenue pour

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>136</sup> Franks, P., *op. cit.*, p. 71.



systematique.<sup>137</sup> Pour Jacobi, la négativité, abandonnée à elle-même, ne peut pas être considérée comme une position tenable, car elle nous plonge inexorablement à la dérive du solipsisme ou du nihilisme, reproche qu'il adresse plus particulièrement à l'endroit de l'idéalisme fichtéen.<sup>138</sup> Or, Hegel reprend cette critique dans *Foi et Savoir* en plaçant l'idéalisme sur un même pied d'égalité que le scepticisme :

L'unité et le divers se présentent ici l'un par rapport à l'autre en tant qu'abstractions et les opposés par là ont l'un par rapport à l'autre les deux côtés de la positivité et de la négativité ; il s'ensuit que l'empirique est en même temps un quelque chose d'absolu pour le concept et en même temps un néant absolu. Par ce côté-là sont l'empirisme antérieur [c'est-à-dire le dogmatisme/réalisme], et par ce côté-ci ils constituent en même temps l'idéalisme et le scepticisme.<sup>139</sup>

Comme le souligne Roger Verneaux, la parenté entre l'idéalisme et le scepticisme peut se résumer en trois points : 1) toutes les deux sont des pensées qui se développent en fonction d'un *mouvement négatif* par lequel elles anéantissent le déterminé, 2) ces deux pensées prennent racine au sein d'une *conscience de soi* singulière et 3) elles expriment le *côté subjectif* de la philosophie.<sup>140</sup> En prenant conscience que la négativité résulte d'un acte de la pensée elle-même, c'est-à-dire qu'elle résulte d'un *processus cognitif* permettant de circonscrire les objets de l'expérience, le scepticisme et l'idéalisme se sont tous les deux élevés à la sphère de la conscience de soi. Pour pouvoir connaître la *réalité objective*, les apparences (*Erscheinungen*) qui la composent doivent être *niées*, c'est-à-dire être dépouillées de leur teneur d'être en les délimitant sous des catégories fixes, ce qui n'est possible que par l'activité d'un *sujet connaissant*. En bref, il n'y a pas d'objectivité sans une subjectivité qui l'accompagne, car sinon cette objectivité ne pourrait pas être connue et c'est la force de l'idéalisme et du scepticisme que d'être parvenu à ce constat.

Mais de quel idéalisme s'agit-il ? De toute évidence, il ne peut pas s'agir de l'idéalisme hégélien lui-même, car cela signifierait que Hegel reproche à sa propre philosophie de se borner

---

<sup>137</sup> Jacobi, *op. cit.*, p. 53 [W, II, 1, 199] : « [...] il me faut poursuivre mon chemin de façon encore plus rhapsodique, telle une sauterelle, de ne vous présentez que des idées, à la lecture desquelles il vous est loisible de deviner, autant que faire se peut, ce que j'ai compris ou non. »

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 70 [W, II, 1, 215]. Dans une fameuse tirade, Jacobi compare le Moi fichtéen à un bas tricoté dont il ne ferait que nouer et dénouer le fil dans un va-et-vient sans cesse (p. 57-60 [W, II, 1, 203-206]).

<sup>139</sup> *FS*, p. 98.

<sup>140</sup> Verneaux, R., *op. cit.*, p. 143-145

au pôle de la subjectivité. Selon Verneaux, Hegel viserait principalement derrière le terme « idéalisme » la philosophie fichtéenne, mais aussi de manière générale la philosophie kantienne, humienne et berkeleyenne.<sup>141</sup> S'il est vrai que Hegel a souvent tendance à juxtaposer Kant et Fichte, force est de constater que la philosophie kantienne est largement décrite comme une forme de dualisme<sup>142</sup> ou comme un dogmatisme pour avoir hypostasié les choses-en-soi, c'est-à-dire « en les posant comme objectivité absolue ». <sup>143</sup> Or, la description que donne Hegel de l'idéalisme dans *Certitude et vérité de la raison* ne laisse aucun doute qu'il s'agit de l'idéalisme fichtéen, notamment en raison des multiples occurrences au vocabulaire du « moi » et du « non-moi ». <sup>144</sup>

Dès lors, si Hegel identifie l'idéalisme au *sens strict* du terme à la philosophie fichtéenne, en quoi celle-ci peut-elle être considérée comme une forme de scepticisme ? Comme le rappelle Ives Radrizzani, « Fichte lui-même ne s'est jamais considéré comme un sceptique », <sup>145</sup> mais le scepticisme reste néanmoins une thématique constante à laquelle il a dû se confronter tout au long de son œuvre. Pour le dire simplement, l'attitude de Fichte à l'égard du scepticisme est ambivalente : 1) s'il considère que le scepticisme n'est pas une position consistante et qu'elle doit être combattue à l'instar du dogmatisme, <sup>146</sup> 2) Fichte éprouve cependant un grand respect pour lui, au point de lui conférer une fonction propédeutique. <sup>147</sup> Ce rôle introductif du scepticisme à la philosophie fichtéenne est explicitement présenté dans le premier livre de *La destination de l'homme* qui s'intitule sobrement « Doute ». <sup>148</sup> Après que le Moi, en quête de sa propre destination, ait expérimenté l'ordre et le calme que lui présente la nature, il est aussitôt *saisi d'effroi*, car il réalise que l'apparent repos que lui procure la nature signifie qu'il est entièrement « soumis à la

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>142</sup> *FS*, p. 113 : « Un tel idéalisme formel [c'est-à-dire l'idéalisme kantien] qui pose ainsi d'un côté un point de vue absolu de l'égoïté et de son entendement et de l'autre côté une diversité absolue ou sensation, est un dualisme. » D'ailleurs, Kant est également décrit comme « le côté objectif de toute cette sphère [des philosophies qui posent l'absoluité de la finitude] : le concept absolu [...] est l'objectivité suprême dans le fini et il est postulé comme l'idéalisme en soi et pour soi. » (p. 98)

<sup>143</sup> *Differenzschrift*, p. 101.

<sup>144</sup> *PhG*, trad. Bourgeois, p. 235-243.

<sup>145</sup> Radrizzani, I., *Fichte et le scepticisme* in *Sképsis*, Anno VII, no. 11, 2014, p. 142.

<sup>146</sup> L'hostilité de Fichte à l'égard du scepticisme peut être observée, notamment, dans la remarque inaugurale de la deuxième conférence de *La destination du Savant*, trad. Vieillard-Baron, Vrin, Paris, 2016, p.51 [GA, I, 3, 33] : « Il existe une foule de questions auxquels la philosophie doit donner une réponse avant de pouvoir devenir science et Doctrine de la science : – questions qu'oublient les dogmatiques qui tranchent de tout et que le sceptique n'ose soulever sans risquer d'être accusé de folie ou d'immoralité, ou des deux à la fois. »

<sup>147</sup> Radrizzani, I., *op. cit.*, p. 140.

<sup>148</sup> Fichte, *La destination de l'homme*, trad. J.-C. Goddard, Paris, GF Flammarion, 1995, p. 49-81 [5-34].

puissance inflexible de la stricte nécessité »<sup>149</sup> ; qu'il est déterminé par les lois qui régissent le mécanisme naturel, et ce faisant, qu'il n'est pas libre.<sup>150</sup> Il est frappant de constater que le doute représenté par Fichte dans *La destination de l'homme* est très similaire à la thématique hégélienne de l'*inquiétude*. Le doute affranchit le Moi de sa propre naïveté ; il le confronte à sa propre contradiction et provoque en lui un état de crise ou de désespoir qu'il doit surmonter. Par l'expérience du doute, le Moi réalise une première expérience de liberté, certes naïve et formelle comme le souligne Radrizzani<sup>151</sup>, mais indispensable pour parvenir au savoir de sa propre nature, c'est-à-dire de sa destination.

À présent, nous comprenons mieux les raisons qui permettent à Hegel d'établir un lien étroit entre le scepticisme et l'idéalisme. Cependant, si la parenté entre ces deux attitudes philosophiques est indéniable, il faut prendre garde au risque de les identifier. Hegel marque explicitement le point de divergence entre ces deux postures dans la *Phénoménologie* où l'idéalisme est présenté comme le reflet inversé du scepticisme : « Cet idéalisme devient, par conséquent, un double sens se contredisant du même genre que le scepticisme, sauf que, tout comme celui-ci s'exprime négativement, celui-là le fait positivement ».<sup>152</sup> Ce passage ne manque pas de surprendre. Si l'idéalisme et le scepticisme se rejoignent précisément par le statut qu'ils accordent à la négativité comme moteur de la pensée, alors comment se fait-il que l'idéalisme puisse s'exprimer positivement ? Pour y voir plus clair, nous devons considérer un extrait des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* sur l'opposition entre le dogmatisme et l'idéalisme, laquelle ne serait rien de plus qu'un vulgaire bavardage.<sup>153</sup> Aux yeux du sceptique, l'idéalisme ne diffère pas essentiellement du dogmatisme, car le critère de toute philosophie dogmatique est seulement que « quelque chose est affirmé, est posé comme l'en-soi » ou que « quelque chose est en fait seulement une doctrine qui affirme comme vrai un déterminé, par exemple le moi ou l'être, la

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 71 [25].

<sup>150</sup> *Ibid.* p. 72 [26] : « Oh ! Ces vœux contradictoires ! Car pourquoi devrais-je me dissimuler plus longtemps la mélancolie, l'horreur, l'effroi qui, au plus profond de moi-même, se sont saisis de moi, dès que je compris comment ma recherche allait se terminer ? »

<sup>151</sup> Radrizzani, I., *op. cit.*, p. 138.

<sup>152</sup> *PhG*, trad. B. Bourgeois, p. 242 [H, 171]. La contradiction commune à l'idéalisme et au scepticisme soulevée par Hegel concerne leur chute dans le piège de « la mauvaise infinité, à savoir l'infinité sensible ». Nous reviendrons sur ce point dans la dernière section de ce chapitre.

<sup>153</sup> *LHP*, IV, trad. Garniron, p. 798.

pensée ou le sensible. »<sup>154</sup> Si l'idéalisme s'exprime positivement, c'est principalement pour deux raisons. D'abord, à l'inverse du scepticisme, l'idéalisme ne se renferme pas dans le pur registre de la négativité, mais a su le *dépasser* en réalisant que le monde qu'il nie est le produit de sa propre activité. En anéantissant le monde, c'est elle-même que la conscience anéantit, et par conséquent, c'est en elle-même que provient la subsistance du monde.<sup>155</sup> L'idéalisme atteint donc un stade plus élevé de la conscience que le scepticisme. Cependant, si l'idéalisme s'exprime positivement, c'est surtout parce qu'en pensant trouver le fondement ontologique de la réalité en lui-même, il *absolutise* le sujet connaissant à travers la figure du Moi, lequel est une *chose déterminée*. En fin de compte, l'idéalisme *se renverse* dans une nouvelle forme de dogmatisme ; la seule différence entre les deux est que le dogmatisme pose un *objet* absolu, alors que l'idéalisme pose un *sujet* absolu.<sup>156</sup> Le scepticisme s'émancipe des deux en ce sens qu'il récusé expressément toute forme d'absolu.

### 3. La nuit de la *Differenzschrift* : l'entendement comme pensée de la désunion

Notre analyse des mentions mineures au scepticisme dans *Foi et savoir* et la *Differenzschrift* nous a permis de délimiter comment Hegel positionne le scepticisme par rapport aux différentes postures philosophiques qui font un usage explicite de la négativité. À l'inverse de la non-philosophie de Jacobi, qui reconnaît l'essence de la négativité, mais la récusé pour éviter de sombrer dans l'horreur du nihilisme, et de l'idéalisme de Fichte, qui s'élève à une haute conscience de la subjectivité, mais l'absolutise à tort, le scepticisme se contente que d'affirmer la pure négation de tout déterminé, sans prendre position sur le fondement ontologique de la réalité.<sup>157</sup> À présent, il nous faut montrer comment la conceptualité inhérente au scepticisme se déploie dans les écrits de la période de Iéna, à commencer par la thématisation de la « désunion » (*Entzweiung*)<sup>158</sup> présentée dans la *Differenzschrift*. S'il est vrai que l'activité du sceptique se

---

<sup>154</sup> *Ibid.* Cet extrait permet également de confirmer que « l'idéalisme » visé par Hegel est bel et bien celui de Fichte, ne serait-ce que par la succession presque immédiate des termes « doctrine » (*Lehre*) et « Moi », lesquels renvoient indéniablement à la *Doctrina de la science*.

<sup>155</sup> *PhG*, p. 236 [H, 163-165].

<sup>156</sup> Sur ce point, Olivier Tinland soutient que le dogmatisme ne s'oppose pas au scepticisme, mais seulement à l'idéalisme bien compris dans *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 70. Toutefois, l'argument de Tinland repose sur une redéfinition du dogmatisme « au sens le plus étroit du terme », alors que nous acceptons une conception large du dogmatisme.

<sup>157</sup> Sur l'opposition de l'attitude de Jacobi et de Fichte sur la négativité ainsi que sur la lecture hégélienne de la *Destination de l'homme*, voir *Foi et savoir*, trad. A. Philonenko, p. 183-189.

<sup>158</sup> Bernard Gilson traduit *Entzweiung* indifféremment par « division en deux » ou par « dichotomie ». Bien que ce choix permette de souligner le radical *zwei* (deux), également à l'origine du terme *Zweifel*, la traduction d'une seule

manifeste comme un acte de douter (*Zweifeln*), non pas au sens d'une incertitude (*Unsicherheit*), mais d'une division (*Spaltung*), il devient alors crucial d'éclaircir la place qu'occupe la conceptualité de la scission pour le jeune Hegel.

### 3.1 L'enjeu de la *Differenzschrift*

Tout comme l'article de 1802, la *Differenzschrift* s'inaugure sur une intention polémique. Dans les remarques introductives de l'avant-propos, Hegel accuse Reinhold de confondre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, confusion à laquelle Hegel veut remédier en clarifiant la notion de « système » ainsi que les différentes manières dont une philosophie peut devenir systématique.<sup>159</sup> Cependant, la véritable ambition de Hegel dans cet écrit n'est pas de nature protreptique ; le jeune *Privatdozent* s'y entend moins à exposer la particularité des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling que de montrer *la différence de son propre système philosophique* par rapport à ces derniers, et du même coup, de montrer leur insuffisance. En réalité, l'exposition du système fichtéen n'est rien de plus qu'une longue réfutation de ce dernier et lorsqu'il sera question du système de Schelling, Hegel se contente de le présenter sommairement et de l'opposer radicalement à celui de Fichte.<sup>160</sup> L'erreur commune à ces deux penseurs, c'est d'avoir adopté un point de vue strictement unilatéral ou formel ; Fichte n'adopte que le point de vue de la non-identité/subjectivité et Schelling celui de l'identité/objectivité, alors qu'au contraire, il faut « poser les deux termes dans l'Absolu, ou l'Absolu sous les deux formes, tout en maintenant les deux séparées. »<sup>161</sup> En d'autres termes, une philosophie véritablement systématique doit accomplir « l'identité de l'identité et de la non-identité »<sup>162</sup> et pour expliciter cette tâche, Hegel fait précéder sa critique des systèmes de Fichte et de Schelling par « des réflexions générales »<sup>163</sup> sur le rapport qu'entretient la philosophie avec la notion de « système ». De ce point de vue, la

---

et même notion par deux termes différents peut entraîner de graves confusions conceptuelles, et de ce point de vue, elle est problématique. Pour éviter tout quiproquo, nous traduirons systématiquement *Entzweiung* par « désunion », plus proche de la signification qu'occupe ce terme dans la *Differenzschrift*.

<sup>159</sup> *Differenzschrift*, p. 101-104.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 168 : « Quand la philosophie sépare, elle ne peut poser les termes séparés sans les poser en l'Absolu ; sinon, ils forment une opposition à l'état pur et n'ont qu'une seule propriété : dans la mesure où l'un est, l'autre n'est pas. » Il est assez intéressant de noter que Schelling est très peu mentionné dans cet ouvrage ; son nom n'apparaît que trois fois dans la partie sur la *Comparaison entre le principe philosophique de Schelling et celui de Fichte*, mais Hegel le nomme abondamment lorsqu'il commente les vues de Reinhold. On remarquera aussi que Hegel accuse subtilement Schelling d'adopter « un point de vue formel » (p. 167), critique qu'il reprendra par la suite dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 104.

*Differenzschrift* est un véritable *manuel* sur l'essence de la philosophie hégélienne et sur le système que Hegel érigea dans la *Phénoménologie*.

### 3.2 La désunion comme moteur de la négativité

Après quelques remarques introductives sur la diversité des systèmes philosophiques ainsi que sur l'inévitabilité de leur réception comme objet historique – c'est-à-dire qu'un système philosophique est toujours le produit de sa propre époque, et ce faisant, qu'il risque en permanence d'être traité comme un objet du passé, mort et étranger à son lecteur<sup>164</sup> – Hegel distingue deux formes que la philosophie peut revêtir.

La première forme correspond à « l'originalité vivante de l'esprit » (*die lebendige Originalität des Geistes*), c'est-à-dire un principe d'harmonie ou d'identité qui tente de réunir la multitude sensible sous une totalité organique.<sup>165</sup> Derrière cette première forme, Hegel veut désigner la tendance de toute philosophie à se diriger vers l'Absolu comme de son « but visé »,<sup>166</sup> c'est-à-dire que toute philosophie a pour *finalité* de parvenir au premier principe ontologique qui fonde la réalité. En ce sens, cette première forme exprime *le côté positif de l'Absolu*.

Néanmoins, Hegel délaisse rapidement ce principe de finalité pour concentrer son analyse vers la seconde forme de la philosophie, la désunion (*Entzweiung*), qu'il identifie non seulement à la forme « dont procède le système », mais également à « la source du *besoin de la philosophie* » (*der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*).<sup>167</sup> Par *besoin de la philosophie*, il ne faut pas entendre la présupposition d'un principe ontologique ou d'un fondement sous-jacent à la philosophie, mais plutôt un *principe cognitif* qui nous permet (*dürfen*) d'entreprendre la recherche philosophique, à la manière d'un tremplin : « L'on peut parler du besoin de la philosophie comme de son présupposé (*Voraussetzung*) s'il s'agit d'édifier une sorte de parvis (*Vorhof*) où la philosophie commence par elle-même [...] Ce que l'on appelle un présupposé de la philosophie se réduit à l'expression de son besoin. »<sup>168</sup> Dire de la désunion qu'elle est à la source de ce besoin, c'est donc dire qu'elle agit comme un *moteur épistémique* ; c'est elle qui nous incite à développer

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 112. Sur le commencement de la philosophie dans le système de la maturité, voir la fameuse section *Par quoi faut-il commencer la science ?* dans la *Science de la logique*, t. I, l'Être, trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris, 2015, p. 77-96.

nos questionnements de telle sorte que sans elle, il n'y aurait tout simplement pas de réflexion philosophique.

Mais en quoi consiste donc cette désunion et pourquoi est-elle au commencement de l'acte philosophique ? Pour le dire sommairement, la désunion représente le *côté négatif de l'Absolu*, ou plutôt, elle représente le manque d'unité et la dispersion des apparences (*Erscheinungen*) sensibles, et du même coup, leurs limitations. La désunion est donc l'expression de *la séparation entre l'Absolu et la diversité phénoménale* ; si elle agit comme un moteur épistémique et qu'elle est à l'origine de la volonté d'ériger un système philosophique, ce n'est pour nulle autre raison qu'elle nous *agite*, c'est-à-dire qu'elle nous rend *inquiets* : « Plus l'édifice de l'entendement est solide et radieux, plus la vie, prise en lui comme un élément, s'agite (*desto unruhiger wird das Bestreben des Lebens*) pour tenter de se dégager et d'accéder à la liberté. »<sup>169</sup> Devant la diversité des apparences, l'entendement s'affole et il tente par tous les moyens possibles d'unifier cette diversité et de pallier ses limitations en l'organisant sous des concepts. En fin de compte, c'est l'entendement qui génère la désunion et qui l'érige comme un moteur. Néanmoins, la désunion est parsemée d'une ambiguïté fondamentale, car si elle agit comme un commencement à tout acte philosophique authentique, elle ne peut pas en être le terme : « Si le besoin dont procède un système [c'est-à-dire la désunion] ne se donne pas une forme complète, si un terme qui dépend d'un autre et n'existe que par opposition s'érige en Absolu, le système devient un dogmatisme. »<sup>170</sup> Nous retrouvons une dynamique que nous avons également eu l'occasion d'exposer à l'endroit du scepticisme. L'entendement, dans son entreprise d'édifier une connaissance de la diversité phénoménale, ne se rend pas compte que son pouvoir est lui-même limité, et ce faisant, qu'il absolutise cette connaissance. Pour comprendre ce mauvais côté de la désunion, trois moments logiques distincts doivent être pris en compte.

*Premièrement*, la désunion est un processus, certes nécessaire à tout geste épistémique, mais *infini* « qui se forme par une opposition éternelle ». <sup>171</sup> La caractéristique des apparences, c'est justement qu'elles sont diverses, parce qu'elles sont déterminées ou limitées. Aussi longtemps qu'il y aura des apparences, nous pourrions toujours trouver des différences, et par conséquent, des oppositions entre elles. L'erreur de l'entendement, c'est justement de croire qu'en subsumant les

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, 109. Il s'agit de la seule mention au registre de l'inquiétude dans la *Differenzschrift*.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 110.

apparences sous des concepts, il pourra faire abstraction de leur diversité, alors qu'en réalité, il ne fait que reproduire cette opposition à un niveau conceptuel : « L'entendement s'efforce de s'amplifier pour devenir l'Absolu, mais, de façon dérisoire, il ne fait que se produire lui-même sans fin. »<sup>172</sup>

*Deuxièmement*, l'entendement, dans son entêtement « à développer sans fin la diversité »<sup>173</sup> phénoménale, opère un *renversement épistémique majeur*, car il tente de se substituer à la raison : « Dans l'acte absolu de poser, l'entendement imite la Raison et, par cette forme même, il se donne l'apparence de la Raison, mais les termes posés restent en soi opposées, donc finis. Il s'en donner mieux l'apparence s'il transforme en produit et fixe ainsi l'acte rationnel de nier. »<sup>174</sup> Il faut clarifier la chose : l'entendement n'a pas nécessairement une connotation péjorative pour Hegel. Comme moteur de la négativité, l'entendement a un rôle épistémique indéniable, car il s'agit d'une puissance cognitive inhérente à toute conscience. Ce n'est pas l'entendement lui-même que Hegel critique, mais *la confusion* des rôles cognitifs respectifs de l'entendement et de la raison opérée depuis Kant : « La Raison a parrainé cette théorie de l'entendement [...] S'il [Kant] traite de l'entendement par la Raison, il traite de la Raison par l'entendement. »<sup>175</sup> Cette confusion épistémique est également ce que Hegel appelle « ratiociner » (*räsonieren*).

*Troisièmement*, cette confusion entre les domaines de l'entendement et de la raison produit une opposition radicale entre la diversité phénoménale et l'Absolu : « On trouvera là l'entière des limitations, mais non l'Absolu lui-même ». <sup>176</sup> Par le biais de son agitation, l'entendement se découvre comme un *pouvoir de nier à l'infini* la diversité phénoménale. Pour se soustraire à l'agitation que suscite en lui la désunion et retourner à un état de quiétude, l'entendement tente expressément d'anéantir les apparences et d'y introduire un certain ordre en les délimitant, c'est-à-dire en les catégorisant sous les concepts qu'il génère. En d'autres termes, dire que l'entendement est un pouvoir de négation, c'est dire qu'il est un *pouvoir de corrélation* ou *de mise en rapport* ; il introduit des *relations* au sein même des apparences et tente de les *rapporter* sous une unité conceptuelle, c'est-à-dire lui-même. Après tout, s'il n'y a plus d'apparences, alors il n'y a plus de raison de s'inquiéter du tout, car elles *dépendent* toutes de mon entendement. Et c'est bien là le

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p.109.

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 109.



problème. Comme l'entendement ne fait que rapporter la diversité phénoménale à sa propre activité, il est incapable de dépasser leurs délimitations et d'y trouver une véritable unité, car il est lui-même un pouvoir limité<sup>177</sup>. L'infini que découvre l'entendement *n'est pas un véritable infini*, car 1) il ne fait que l'opposé à la finitude au lieu de les réunir et 2) cette infinité est elle-même tributaire de la désunion, c'est-à-dire qu'elle a une *assise sensible*. Or, seule « la Raison se présente comme la force de l'Absolu négatif »<sup>178</sup> ; seule la raison est un véritable pouvoir d'infini, car elle ne se contente pas de rapporter la finitude entre elle, mais à l'Absolu. Le défaut de l'entendement, c'est de rester prisonnier de la désunion ; si elle est un moment indispensable de toute réflexion philosophique, ce moment doit être dépassé. La désunion ne doit pas être opposée à l'Absolu, mais bien plutôt s'y rapporter comme son côté négatif. Hegel exprime à merveille cette idée à l'aide de la fameuse métaphore de jour et de la nuit :

L'Absolu est la nuit et le jour plus jeune qu'elle et la différence entre les deux est une différence absolue, comme la lumière qui sort de la nuit. Le rien vient en premier et, de lui, sort tout être, toute la diversité sensible. – Or, la philosophie a pour tâche d'unir ces conditions préalables et poser l'être dans le non-être comme devenir, la désunion dans l'Absolu comme son apparition et le fini dans l'infini comme la vie.<sup>179</sup>

### 3.3 La pensée de la division hégélienne dans les écrits théologiques de jeunesse

La thématization de la désunion présentée dans la *Differenzschrift* n'a pas vraiment suscité l'attention des commentateurs sur son éventuel lien avec le scepticisme. L'une des rares exceptions à cette règle est celle de H. S. Harris qui a remarqué que l'opposition entre la désunion et le principe d'identité est la base structurelle de tout l'édifice métaphysique que Hegel tente de construire à cette époque, opposition que l'on peut retrouver également dans *Foi et savoir*, la *Logique de Iéna* et l'article de 1802.<sup>180</sup> Selon Harris, Hegel tenterait à Iéna d'ériger une philosophie de l'identité qui exprimerait l'Absolu comme le modèle originaire (*Urbild*) de la réalité, laquelle doit bannir le

---

<sup>177</sup> Harris, H. S., *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 59 : « A dogmatic philosophy is one that employs reflective categories quite naïvely for its own speculative formulation. It takes one side of a reflective antithesis, and gives to it the infinite authority of the "pure" concept. »

<sup>178</sup> *Differenzschrift*, p. 113.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 112. Traduction légèrement modifiée.

<sup>180</sup> Harris, H. S., *op. cit.*, p. 59-62. Harris souligne à très juste titre que l'opposition entre le principe d'identité et la désunion est ultimement réductible à l'opposition entre l'Absolu et la nature, donc entre l'Un et la multiplicité des formes de vie.

spectre d'un scepticisme parfait ou radical.<sup>181</sup> Néanmoins, un certain consensus s'est dégagé pour conférer un rôle significatif au lexique de l'opposition dans les œuvres théologiques de jeunesse sur la thématisation du scepticisme développée par Hegel, lexique dont nous estimons que la désunion n'échappe pas. Selon Italo Tesla, Hegel aurait fondé sa conception du scepticisme avant tout sur des considérations religieuses, lesquelles se seraient par la suite développées en une critique de la positivité des penseurs de l'*Aufklärung*.<sup>182</sup> Cette transition d'un scepticisme religieux vers un scepticisme épistémique se serait opérée dans les écrits de la période de Francfort, plus particulièrement dans les fameux fragments *Foi et être* et *Fragment du système* où figure les premières mentions de Hegel à un acte d'opposition originaire.<sup>183</sup> Ce jugement est également confirmé par Dietmar H. Heidemann qui souligne l'omniprésence des termes « antinomie » et « opposition » dans ces deux fragments.<sup>184</sup> D'ailleurs, le *Fragment du système* offre un parallèle assez frappant avec la *Differenzschrift*. Non seulement nous y trouvons la fameuse mention que « la vie est la liaison et de la liaison et de non-liaison »,<sup>185</sup> c'est-à-dire que la vie doit réconcilier les termes opposés dans une *unité réfléchie*, de la même manière que l'Absolu effectue l'identité de l'identité et de la non-identité, mais il est déjà spécifié que l'entendement est responsable de la *fixation* des oppositions en « quelque chose de posé » et qu'il nous plonge dans une « dérive chancelante qui ne connaît aucun point de repos » (*Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt*).<sup>186</sup> Aussi saisissant soit-il, le parallèle ne peut cependant pas être poussé trop loin. À l'époque de Francfort, Hegel est encore convaincu du caractère insurmontable des oppositions ; l'Absolu ne peut pas être appréhendé par un acte cognitif rationnel, car les oppositions ne peuvent être surmontées que par un *acte de foi*. Cette préséance de la foi sur la connaissance rationnelle est explicitement affirmée dans le *Fragment du système* où Hegel déclare que « la philosophie doit nécessairement cesser quand la religion commence »<sup>187</sup>, mais également dans l'incipit de *Foi et être* : « La Foi est la manière dont l'unité, grâce à quoi une antinomie est unifiée, est présent dans

---

<sup>181</sup> *Ibid.* Harris maintient que Hegel adopterait une posture radicalement anti-sceptique, car un scepticisme parfait ou conséquent anéantirait la possibilité de toute connaissance philosophique authentique. En fait, Harris vise surtout l'attitude de Hegel à l'endroit de Fichte et de Jacobi, mais il ne va pas jusqu'à nier la présence de tout scepticisme au sein du système hégélien.

<sup>182</sup> Tesla, I., *Scepticisme et dialectique des Lumières chez le jeune Hegel* in Charles S. et Smith P.J., *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, 2013, p. 282-283.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 295-296.

<sup>184</sup> Heidemann, D.H., *Hegel on Scepticism* in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n° 63, 2011, p. 82-83.

<sup>185</sup> *Fragment du système* in *Premiers Écrits (Francfort 1797-1800)*, trad. O. Depré, Paris, Vrin, 1997, p. 372 [G.S. 93]

<sup>186</sup> *Ibid.* Traduction légèrement modifiée.

<sup>187</sup> *Ibid.*

notre représentation. »<sup>188</sup> Pour sa part, Micheal N. Forster ne mentionne pas les écrits théologiques de jeunesse, mais avance que Hegel aurait été fortement influencé par la thématization hölderlinienne de la division originaire (*Ur-teilung*) pour sa thématization du scepticisme, notamment dans sa *Philosophie de l'histoire* et dans la *Phénoménologie*.<sup>189</sup> Si Forster a raison de mettre en évidence la parenté entre la conception hégélienne de l'opposition et celle de Hölderlin, nous considérons que celle-ci s'applique difficilement pour les écrits de maturité, Hegel prenant volontairement ses distances par rapport à ses deux anciens camarades du Stift. Toutefois, comme le souligne Olivier Depré, l'influence de Hölderlin sur Hegel à Francfort est indéniable, ne serait-ce que pour la similitude des fragments *Foi et être* et *Fragment du système* avec l'essai d'Hölderlin *Jugement et être*.<sup>190</sup> Quoi qu'il en soit, notre intention était seulement de souligner que le concept de « désunion » présenté dans la *Differenzschrift* s'inscrit dans une thématization de l'opposition déjà explorée par Hegel à Francfort dans laquelle l'entendement est désigné à la fois comme la source de la fixation de la pensée et de l'inquiétude de la pensée, thèse que nous avons déjà soulignée dans notre analyse de l'article de 1802. Pour terminer, nous voulons souligner brièvement que la métaphore de la nuit, utilisée pour exprimer le versant négatif de l'Absolu, aura un certain écho dans les ébauches préliminaires de la *Phénoménologie* et plus particulièrement dans *La philosophie de l'esprit* de 1805 où l'inquiétude existentielle de l'être humain est comparée à la nuit : « L'homme est cette nuit, ce néant vide qui contient tout dans la simplicité de cette nuit [...] C'est une nuit qu'on découvre lorsqu'on regarde un homme dans les yeux – on plonge son regard dans une nuit qui devient *effroyable*. »<sup>191</sup>

#### 4. *Foi et Savoir* : subjectivité et contradiction

Notre étude du concept de « désunion » de la *Differenzschrift* nous permet d'éclaircir le lien établi dans l'article de 1802 et dans les *Leçons* entre l'acte de douter et l'acte de diviser. L'entendement, agité par la multiplicité des apparitions qu'il rencontre, cherche à les regrouper sous une unité en les délimitant sous des oppositions rigides et fixes. Pour compléter le tableau de la désunion, nous devons porter notre attention sur deux remarques de la *Differenzschrift*. *D'abord*,

<sup>188</sup> *Foi et être* in *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, trad. O. Depré, p. 136 [G.S. 72].

<sup>189</sup> Forster, M.N., *Hegel and Skepticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 47-54. Forster note cependant que Hegel n'utilise jamais le terme *Urteilung* (jugement) pour parler d'une division historique, qui serait un usage proprement hölderlinien.

<sup>190</sup> *Foi et être*, note du traducteur, p. 137.

<sup>191</sup> *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie* 1805, trad. G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1999, p. 13.

Hegel stipule assez curieusement que « la désunion est climatique » et qu'elle est particulièrement représentative de l'Occident du nord.<sup>192</sup> Ensuite, Hegel établira quelques pages plus loin que « l'antinomie, autrement dit la contradiction que se dépasse elle-même, constitue la plus haute expression formelle du savoir et de la vérité »<sup>193</sup>, mais que l'erreur de l'entendement est de méconnaître la signification formelle de ce principe, et ce faisant, il tient l'antinomie pour une simple proposition. Comme nous avons pu l'observer dans l'article de 1802 ou dans nos brèves remarques sur les fragments de la période de Francfort, le concept « d'antinomie » semble détenir une importance significative pour la compréhension du scepticisme hégélien. À présent, il est temps de démystifier le rôle que ce concept occupe dans les écrits de Iéna. Afin d'élucider ces deux remarques, nous explorerons les analyses de la subjectivité et de l'antinomie présentées dans *Foi et savoir*.

#### 4.1 La désunion comme principe de la subjectivité

Que veut bien pouvoir dire Hegel lorsqu'il désigne la désunion comme un principe climatique et en quoi cette mention peut-elle bien avoir un rôle sur l'élaboration de son concept de scepticisme ? Harris soulève bien le caractère assez inusité, voire anormal, de cette remarque ; Hegel semblerait admettre implicitement, du moins dans la *Differenzschrift*, une forme de climato-déterminisme culturel, mais rien ne permettrait d'affirmer ou d'infirmer que tel est bien le cas.<sup>194</sup> Il est vrai, Hegel accompagne cette remarque sur le climat de considérations sur le développement culturel, mais surtout sur le potentiel durcissement d'une culture en sclérose, laquelle peut prendre soit la forme de la superstition, soit d'un jeu divertissant.<sup>195</sup> Quoiqu'il en soit, nous considérons que Hegel élabore davantage un diagnostic sur l'état de la philosophie en Allemagne à son époque et que cette remarque ne peut avoir de sens qu'en la comparant avec les remarques liminaires sur la philosophie de la subjectivité dans *Foi et savoir*.

Au fur et à mesure de notre étude, nous avons souvent rencontré l'expression « philosophie de la subjectivité », mais sans trop nous y attarder. À première vue, cette épithète peut sembler péjorative – et elle l'est en grande partie – car Hegel la mobilise surtout à des fins critiques. Mais

---

<sup>192</sup> *Differenzschrift*, p. 113.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>194</sup> Harris, H. S., *op. cit.*, p. 282-283. Harris maintient que l'on pourrait admettre un climato-déterminisme chez Hegel seulement dans la mesure où il est lui-même un partisan de l'idée aristotélicienne de l'éternité du monde. Sur le climato-déterminisme aristotélicien, voir *Les politiques*, VII, 7, 1327b19-1328a-20.

<sup>195</sup> *Differenzschrift*, p. 111.

que peut bien signifier pour Hegel qu'une philosophie soit subjective ? Disons que cet énoncé est à la fois *descriptif* et *normatif*. Dans *Foi et savoir*, cette expression regroupe surtout les philosophies respectives de Kant, Jacobi et Fichte, mais elle dépasse le cadre de ces penseurs. Comme le souligne Alexis Philonenko dans l'introduction de sa traduction, « Hegel expose en effet les principaux obstacles à l'instauration d'une véritable philosophie spéculative »<sup>196</sup> dans ce texte, lequel s'initie sur la dérive de la culture allemande par sa reconduction de l'ancien débat entre la raison et la foi. Pour le dire simplement, c'est des penseurs de l'*Aufklärung* dont il est question et Hegel leur adresse un reproche irrévocable. L'*Aufklärung* sortit victorieuse de ce débat et bien que son but fût d'affirmer l'autonomie de la philosophie par rapport à la religion, celle-ci ne put s'établir que par une opposition absolue à la foi, considérée comme la plus grande expression de la positivité.<sup>197</sup> Au lieu de s'en émanciper, la raison s'est à nouveau trouvée comme la servante de la foi, car la démarche de l'*Aufklärung* est *essentiellement négative*. Bien qu'ils aient été les premiers à prendre conscience du pouvoir intrinsèque de la négativité, les *Aufklärer* non pas su la dépasser dans une nouvelle positivité :

[C]e fait qui autrefois valait pour la mort de la philosophie, je veux dire que la raison dût renoncer à son existence dans l'Absolu, s'en exclure entièrement et ne se rapporter à lui que négativement, devint ainsi le point suprême de la philosophie, et c'est cette prise de conscience de cela que le néant de l'*Aufklärung* devint système.<sup>198</sup>

Au lieu de reconnaître à la raison un pouvoir positif permettant de réconcilier foi et savoir, l'*Aufklärung* n'y a vu qu'un pouvoir intrinsèquement négatif ; ils ont remplacé la raison par l'entendement lui-même et l'ont érigé en Absolu, ce qui était précisément le danger perçu par Hegel au sujet de la désunion. Si la désunion est un principe climatique de l'Occident du Nord, c'est parce qu'elle représente le firmament d'un moment culturel et philosophique qui culmine vers une opposition radicale entre le savoir d'une part, entendu comme le savoir purement négatif de l'entendement, et la foi d'autre part, entendu comme la positivité intrinsèque à la religion. Néanmoins, la philosophie de la subjectivité n'est pas seulement réductible à l'*Aufklärung* et à ses héritiers, mais à toutes philosophies qui s'enracine dans « la subjectivité en laquelle beauté et vérité

---

<sup>196</sup> Philonenko A., *Introduction de Foi et savoir*, Vrin, Paris, 1988, p. 9.

<sup>197</sup> *FS*, p. 91-92.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 92-93.

se donnent dans des sentiments et des intentions, dans l'amour et l'entendement. »<sup>199</sup> Par « philosophie de la subjectivité », il faut donc entendre « philosophie de l'entendement ou de la réflexion », mais surtout « philosophie de l'opposition », et en ce sens, elle comprend aussi bien l'idéalisme/rationalisme que le dogmatisme/réalisme/empirisme.<sup>200</sup> Si nous juxtaposons les considérations de la *Differenzschrift* et de *Foi et savoir*, nous comprenons alors pourquoi le sceptique, s'il observe un décalage entre les points de vue du dogmatique et de l'idéaliste, considère qu'ils sont une seule et même chose ; ces deux attitudes cognitives prennent pour origine l'opposition érigée par la désunion en absolutisant l'entendement.

De cette philosophie de la subjectivité ou de l'opposition, Hegel dira que les trois plus grands représentants sont Kant, Jacobi et Fichte, lesquels auraient pour principe fondamental commun « celui de l'absoluité de la finitude et de l'opposition entre finitude et infinitude, réalité et idéalité, sensible et supra-sensible qui en découle. »<sup>201</sup> Nous ne procéderons pas à l'analyse détaillée de *Foi et savoir* ni à celle des inconséquences que Hegel décèle dans ces trois philosophies. Cela dépasserait tout simplement le propos de l'étude en vigueur. Néanmoins, comme nous l'avons mentionné plus tôt, nous voulons nous arrêter un moment sur l'analyse du terme « d'antinomie » présentée par Hegel.

#### 4.2 L'antinomie : le mérite kantien de la reconnaissance de la contradiction

Dans notre premier chapitre, nous avons parlé d'une certaine juxtaposition entre le principe « d'isothénie » et le « d'antinomie ». Cette conclusion est également adoptée par Italo Tesla qui considère que l'isothénie/antinomie est ni plus ni moins que la reconnaissance (*Anerkennung*) de la parenté des oppositions.<sup>202</sup> La question doit être posée : comment Hegel comprend-il le concept « d'antinomie » et comment parvient-il à établir une relation entre cette

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 93. Le principe de subjectivité s'exprime comme le « Principe du nord » pour ce qui est de la philosophie et comme le « Protestantisme » pour ce qui est de la religion. Bien que Hegel récu se ces deux attitudes, il faut néanmoins souligner qu'il ne les condamne pas unilatéralement, cette scission des points de vue étant nécessaire pour accéder à une pleine conscience de soi.

<sup>200</sup> Dans l'introduction de *Foi et savoir*, Hegel oppose surtout l'eudémonisme à ce qu'il nomme l'*Aufklärerei* (p. 102), deux épithètes péjoratives pour désigner respectivement l'empirisme et l'idéalisme.

<sup>201</sup> *FS.*, p. 98.

<sup>202</sup> Tesla, I., *Recognition, Skepticism and Self-consciousness in the Young Hegel in Fenomelogie e Società*, vol. 32, n° 2, 2009, p. 117-132. Tesla soutient qu'il y a un lien intrinsèque entre la thématization hégélienne du scepticisme et sa théorie de la reconnaissance. Bien que ce lien puisse être fécond, nous n'aborderons pas cette question davantage pour les besoins de notre discussion. Sur le concept de reconnaissance à la période de Iéna, voir Ricoeur, P. *Hegel à Iéna : Anerkennung et Réactualisations de l'argument de Hegel à Iéna in Parcours de la reconnaissance*, Folio essais, Paris, 1999, p. 245-291 et p. 293-339.

notion et le scepticisme ? De toute évidence, la reprise hégélienne du terme « antinomie » est une évocation de la philosophie kantienne ; le commentateur ne peut donc pas faire abstraction de l'interprétation qu'offre Hegel de la philosophie kantienne<sup>203</sup>. Toutefois, avant de nous pencher sur la lecture hégélienne de Kant, il vaut la peine que nous nous arrêtions brièvement sur la manière dont Kant lui-même comprenait en général le terme « antinomie ».

Dans le deuxième livre de la *Dialectique transcendantale*, l'antinomie est présentée comme la deuxième classe de raisonnement dialectique, c'est-à-dire des raisonnements qui ne reposent sur aucune notion empirique, et par là même, qui ne contiennent aucun concept.<sup>204</sup> Ces raisonnements n'ont donc de réalité objective ou de légitimité que l'apparence et bien qu'ils soient fautifs, ils sont inévitables, car ils dérivent de l'aspiration de la raison à parvenir à l'Idée ; à l'inconditionné en remontant le fil des raisonnements sur le conditionné. En bref, les raisonnements dialectiques portent sur des objets dont nous ne pouvons faire aucune expérience possible et la particularité de l'antinomie est double : 1) il s'agit d'un raisonnement sophistique qui prend pour objet « la totalité absolue de la série des conditions pour un phénomène donné en général »<sup>205</sup>, c'est-à-dire l'Idée du *monde*, et 2) ces raisonnements reposent sur une contradiction interne ou sur « un conflit entre deux propositions dont chacune apparaît comme juste, vraie et démontrable ».<sup>206</sup> Pour comprendre d'où émerge cette contradiction, il faut avoir à l'esprit que pour Kant, l'antinomie est analogue à un *raisonnement hypothétique* (un jugement de type *si....alors...*) sur l'unité de la chaîne causale/série des phénomènes<sup>207</sup>, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un syllogisme dont la majeure prend la forme suivante : « *si le conditionné est donné, [alors] se trouve donnée aussi la somme de la série entière des conditions, et par conséquent, l'absolument inconditionné* ».<sup>208</sup> Si la raison entre en conflit avec elle-même, c'est qu'il y a autant de motifs pour récuser que pour acquiescer à la conclusion du syllogisme ; le partisan de la *thèse* soutiendra que l'on peut parvenir au terme premier de la série des phénomènes, alors que le partisan de

<sup>203</sup> Sur la lecture hégélienne du kantisme, voir Tinland, O., *Hegel critique de Kant : Éléments pour la généalogie d'un empirisme de la raison*, in A. Grandjean (dir.), *Kant et les empirismes*, Classiques Garnier, 2017, p. 155-172.

<sup>204</sup> Kant, *Critique de la raison pure (KRV)*, trad. A. Renaut, GF Flammarion, Paris, 2006, p. 358-359 [AK, III, 261-262]. Kant ne manque pas de dire qu'à la rigueur, ces raisonnements devraient plutôt être appelés des *ratiocinations*.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 359 [AK, III, 262].

<sup>206</sup> Eisler, R., *Kant-Lexikon*, Gallimard, NRF, Paris, 1994, 2011, p. 30-31. Bien que moins détaillé, le lecteur peut également se référer à l'article « antinomie de la raison pure » dans Varysse, J.-M., *Dictionnaire Kant*, Ellipse, 2007, p. 23-25.

<sup>207</sup> *KRV*, p. 417 [AK, III, 281].

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 418 [AK, III, 283].

*l'antithèse* soutiendra le contraire. À première vue, on pourrait croire que dans l'antinomie, Kant ne fait que reproduire l'opposition entre les thèses du dogmatique et celles du sceptique ou de l'empiriste, conflit que Kant expose dans la préface de la première édition de la *Critique*.<sup>209</sup> Sans nous prononcer sur les traditions visées par Kant dans les antinomies, il est toutefois extrêmement important de souligner pour la suite des choses qu'autant le partisan de la thèse que de l'antithèse adopte un *point de vue dogmatique*<sup>210</sup> ; tous les deux sont à ce point convaincus de la justesse de leur raisonnement qu'ils imposent un jugement unilatéral et implacable.

Quel que soit la position que nous adoptons face à elle, l'antinomie ne peut pas nous laisser indifférents et Kant de dire que nous sommes conduits à la tentation « soit de s'abandonner à un désespoir sceptique, soit de faire sienne une arrogance dogmatique et de se montrer intransigeant à l'égard de certaines assertions sans prêter l'oreille ni rendre justice aux raisons de soutenir le contraire. »<sup>211</sup> L'arrogance dogmatique dont parle Kant correspond précisément aux assertions des tenants de la thèse ou de l'antithèse de l'antinomie, ce qu'il nomme également la *thétique*. Mais pourquoi Kant mentionne-t-il alors le scepticisme ? Le moins qu'on puisse dire, c'est que Kant a rarement des paroles élogieuses à l'endroit du scepticisme. Quand il ne les compare pas à des tribus nomades,<sup>212</sup> le philosophe de Königsberg nous dit du scepticisme qu'il « ne nous promet rien du tout »,<sup>213</sup> qu'il est « dénué d'espoir »<sup>214</sup> ou encore qu'il est un « principe d'une ignorance délibérée et scientifique qui sape les fondements de toute connaissance pour ne lui laisser disposer nulle part, autant qu'il est possible, d'aucune sécurité ni d'aucune assurance. »<sup>215</sup> Si le jugement de Kant à l'égard du scepticisme est largement dépréciatif, il reconnaît cependant une certaine positivité à la *méthode sceptique*. À la thétique des dogmatiques, qui conduit la raison à inférer des assertions unilatérales sur le contenu des antinomies, Kant oppose ce qu'il nomme l'*antithétique*, une méthode qui nous permet d'examiner le conflit qui afflige la raison, mais sans prendre position sur lui, afin d'en dénicher les causes et les résultats.<sup>216</sup> Au lieu de nous immerger sur le champs de bataille de la spéculation et de nous forcer à prendre parti pour l'un des deux belligérants,

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 64 [AK, IV, 8].

<sup>210</sup> Eisler R., op. cit., p. 33.

<sup>211</sup> *KRV*, p. 417 [AK, III, 282].

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 64 [AK, IV, 8].

<sup>213</sup> Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, Vrin, Paris, 1986 p. 42 [AK, IV, 274]

<sup>214</sup> Kant, *Les progrès de la métaphysique*, trad. A. Grandjean, GF Flammarion, Paris, 2013, p. 118 [GS, XX, 287]

<sup>215</sup> *KRV*, p. 428 [AK, III, 292].

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 426 [AK, III, 290].



l'antithétique transcendantale nous restreint à en être le simple spectateur pour trouver l'origine du point de désaccord. Pour Kant, l'antithétique n'est rien de plus qu'un autre nom à la *méthode sceptique* et au lieu de verser dans le néant de la connaissance, celle-ci est dirigée vers la recherche et l'atteinte d'une certitude derrière les antinomies.<sup>217</sup>

Le parallèle entre l'isothénie et l'antithétique transcendantale est frappant. Toutes les deux sont présentées comme 1) le principe méthodologique dont procède le scepticisme et 2) toutes les deux nous permettent suspendre notre jugement face aux oppositions que nous percevons. Néanmoins, la divergence entre ces deux principes méthodologique serait la suivante : si l'isothénie nous permet de reconnaître la *contradiction inhérente* de toute connaissance relative à la *finitude sensible* ; aux objets de l'expérience elle-même, l'antithétique s'occupe de provoquer la *contradiction inhérente à la connaissance rationnelle* et de la rendre explicite. Pour revenir sur les propos de Tesla, l'isothénie s'apparente donc moins à l'antinomie qu'à l'antithétique, laquelle permet de révéler la présence de l'antinomie. Que Hegel ait ou non établi un lien entre l'antithétique transcendantale et l'isothénie pyrrhonienne, il y a néanmoins suffisamment d'indices pour supposer que la thématization kantienne de l'antinomie a joué un rôle sur le développement de la compréhension hégélienne du scepticisme. À tout le moins, Hegel reconnaît aux antinomies l'un des plus grands mérites de la philosophie kantienne.<sup>218</sup> Dans *Foi et savoir*, le véritable mérite de Kant est d'avoir reconnu la structure dialectique dans la triplicité des catégories, et par conséquent, d'avoir reconnu l'importance de la contradiction inhérente à toute pensée.<sup>219</sup> Toutefois, l'erreur de la philosophie kantienne est d'avoir établi la raison « comme le pur concept de l'infinité en opposition au fini et qu'il y ait en elle comme un absolu par suite en soi comme une unité pure vide sans intuition. »<sup>220</sup> En d'autres termes, ce que Hegel reproche à Kant, c'est de ne pas reconnaître la positivité de la contradiction, mais d'en faire un conflit ou une polémique : « Kant polémique contre la Raison et élimine le rationnel que l'on reconnaît dans l'entendement et dans sa déduction comme synthèse transcendantale. »<sup>221</sup> Kant ne reconnaît que l'aspect négatif

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 428, [AK, III, 292]. Sur les antinomies, Kant parle également d'un « arrêt dans le scepticisme de la raison pure » dans *Les progrès de la métaphysique*, p.165-169 [GS, XX, 326-329].

<sup>218</sup> Funke G., *La théorie des antinomies dans la critique de Kant par Hegel* in *Les études philosophiques*, n° 4, 1982, p. 415.

<sup>219</sup> *FS*, p. 115-116.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 115. Dans son introduction, Alexis Philonenko reproche à Hegel de mécomprendre le problème de la déduction des catégories kantienne et de confondre « l'ordre de l'exposition et l'ordre de la fondation » des catégories, lesquelles sont déduites des antinomies elles-mêmes. (p. 42-43). Si nous accordons à Philonenko ce point, la question

des antinomies, et ce faisant, il ne les résout pas, mais les laisse subsister : « Kant ne peut utiliser l'idéalisme transcendantal que comme la clé négative de dénouement, dans la mesure où il nie les deux termes de l'antinomie comme quelque chose étant en soi ; mais de ce fait, l'aspect positif de ces antinomies, leur foyer, n'est pas reconnu. »<sup>222</sup> Selon Hegel, l'origine des antinomies mathématiques doit être trouvée à même l'expérience et s'il y a contradiction, c'est parce que nous passons *sans arrêt* du côté de la thèse au côté de l'antithèse afin de les poser en même temps et si Kant n'arrive pas à les résoudre, c'est justement parce qu'il n'a compris qu'elles prennent pour assise la finitude. En fin de compte, les antinomies mathématiques produisent ce que Hegel nomme une *infinité empirique*, c'est-à-dire une *régression à l'infini* où nous sommes perpétuellement confrontés à la contradiction inhérente à la finitude, sans espoir de la dépasser. Pour ce qui est des antinomies dynamiques, la situation n'est pas meilleure. Certes Kant trouve une solution à ces dernières en préconisant l'intérêt de la raison pratique, mais cette solution n'est qu'apparente, car elle admet du même coup « sa finitude et son inaptitude à s'imposer par elle-même comme absolue. »<sup>223</sup> Si Kant a eu le mérite de dissocier la liberté et la nécessité naturelle, il l'érige cependant en une *opposition absolue* sans possibilité de les identifier. C'est en ce sens que Hegel accuse Kant de méconnaître la positivité de la contradiction, mais seulement d'en reconnaître l'aspect formel. La raison, qui est un pouvoir d'unifier les opposés, est destituée par l'entendement et plonge dans les méandres de la ratiocination, car si l'entendement est une conscience de la contradiction, il en a horreur et tente l'éradiquer plutôt que de la conserver : « Ici, l'entendement borné jouit de son triomphe sur la raison, qui est absolue identité de l'Idée suprême et de de la réalité absolue, avec une totale suffisance de soi et sans méfiance. »<sup>224</sup>

## **5. De l'infinité empirique vers la mauvaise infinité : la logique d'entendement comme logique de l'inquiétude**

L'interprétation hégélienne de l'antinomie kantienne est représentative de l'ambiguïté inhérente que Hegel soulève à l'endroit du scepticisme. D'un côté, si le scepticisme dispose d'une certaine positivité, celle-ci ne peut pas être attribuée au scepticisme lui-même comme posture épistémique à part entière, mais seulement dans la *méthode* qu'il emploie pour révéler les

---

n'est pas de savoir si la lecture hégélienne du kantisme est fondée, mais en quoi elle consiste, et ce faisant, quelle est son appréciation de la notion d'antinomie.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 118.

contradictions immanentes à l'expérience. Hegel ne présente pas Kant comme un auteur sceptique et aussi bien l'un que l'autre ne se serait jamais réclamé de cette tradition. Seulement, le scepticisme autorise une certaine *neutralité épistémique* face à la contradiction qui permet de simplement l'observer sans prendre parti, et ainsi, d'éviter de sombrer dans le dogmatisme le plus grossier qui proclame des jugements unilatéraux, hâtifs, partiels et partiiaux. De l'autre côté, Kant ne va pas assez loin dans son appréciation de la contradiction ; s'il a reconnu l'importance qu'elle occupe au sein de toute construction philosophique authentique, il la laisse cependant intacte. Kant ne fait que constater la contradiction présentée par l'antinomie et au lieu d'apporter une solution qui permettrait de concilier la thèse et l'antithèse, il conclut âprement à leur incompatibilité et la dresse en une opposition irrévocable. Par son refus de résoudre l'antinomie, Kant s'enfonce dans une *régression à l'infini*, ou plutôt dans ce que Hegel nomme l'infinité empirique ou la mauvaise infinité.

Mais quelle est donc cette fameuse « mauvaise infinité » dont la pensée d'entendement s'engouffre, et par le fait même, le scepticisme ? Il ne s'agit absolument pas de sa première apparition. Tout au long de notre étude, nous avons souligné une étroite affiliation entre la négativité et l'infinité, que ce soit dans l'appréciation hégélienne de la non-philosophie de Jacobi et l'idéalisme de Fichte ou dans sa thématization de la désunion où l'entendement inquiet s'oppose à la finitude sensible en le niant perpétuellement<sup>225</sup>. En excluant une très brève remarque de la *Phénoménologie*<sup>226</sup>, le concept de « mauvaise infinité » (*schlechte Unendlichkeit*) apparaît pour la première fois dans *les écrits publiés* de Hegel dans la première partie de la *Science de la logique* afin de différencier le mode de négation produite par l'entendement et la raison<sup>227</sup>. Dès lors, *commettons-nous un anachronisme flagrant lorsque nous parlons de la « mauvaise infinité » dans les écrits de Iéna si ce concept n'est introduit que dans l'œuvre tardive de Hegel, ou plutôt, appliquons-nous rétrospectivement sur le jeune Hegel une grille conceptuelle dont il ne bénéficiait pas encore*. Absolument pas, et ce, pour deux motifs. *Premièrement*, la première grande

<sup>225</sup> Sur ce point, voir Martin, W. M., *In Defense of Bad Infinity: A Fichtean Response to Hegel's Differenzschrift* in *Bulletin of Hegel Society of Great Britain*, 55/56, 2007, p. 168-187.

<sup>226</sup> Voir note 40.

<sup>227</sup> *Science de la Logique*, t.1 L'Être, Édition de 1812, trad. B. Bourgeois, p. 196-197 [A 80] : « Comme le concept de l'*infini* s'est ainsi produit, il est l'être-autre, la négation de la négation, la relation à soi, par suppression de la détermination. – L'*infini*, dans ce concept simple qui est le sien, peut-être regardé comme la deuxième définition de l'absolu ; ce concept est plus profond que le devenir ; mais il est, ici, encore affecté d'une détermination ; et la Chose principale est de distinguer le concept vrai de l'infinité de la mauvaise infinité, l'*infini* de la raison et l'*infini* de l'entendement. »

thématisation hégélienne de l'infinité se trouve dans *Foi et savoir*, et s'il n'est pas directement question d'une « mauvaise infinité », Hegel oppose ce qu'il nomme « l'infinité empirique » au « véritable infini ». *Deuxièmement*, la notion de « mauvaise infinité » apparaît véritablement pour la première fois dans les manuscrits de la *Logique d'Iéna* écrite entre 1804-1805. Dans cette dernière étape de notre parcours au sein de Iéna, nous procéderons à une comparaison de la notion d'infini présentée par ces deux textes.

### 5.1 L'infinité empirique comme régression à l'infini

Hegel décortique la notion « d'infinité » dans *Foi et savoir* à l'occasion d'une discussion serrée avec Jacobi sur l'œuvre de Spinoza. En effet, le jeune Hegel reproche à Jacobi de confondre chez le penseur néerlandais « l'infinité de l'entendement » et « l'infinité de l'imagination ».<sup>228</sup> Selon Hegel, l'infinité de l'entendement correspondrait chez Spinoza à l'infinité de la Substance ou à l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire à l'acte par lequel le divin s'intelligé lui-même directement, sans intermédiaire, et par lequel il obtient une connaissance des modes à travers lesquels il s'exprime. Hegel dira de cette infinité qu'elle est « un authentique concept absolu, égal à soi, indivisible et vrai » et « en laquelle rien n'est nié ni déterminé ».<sup>229</sup> En bref, il s'agit de la *véritable infinité*. Quant à l'infinité de l'imagination, elle correspondrait à un usage de la réflexion où il est fait *abstraction* de la Substance et où « le fini est d'abord posé et en partie nié ».<sup>230</sup> Plus encore, l'imagination, en niant la finitude, introduit une opposition au sein même de la Substance ou du divin en mettant d'un côté le fini et de l'autre l'infini. Pour le dire clairement, l'infinité de l'imagination ne correspond à nul autre qu'à l'infinité empirique : « Cette négation, qui demeure ce qu'elle est, rendue positive grâce à l'imagination, fournit l'infini empirique – c'est-à-dire une contradiction insoluble. »<sup>231</sup>

Cela dit, deux choses doivent impérativement être mises au clair pour la suite de notre développement. *D'abord*, nous ne devons pas nous laisser confondre par l'usage de la terminologie spinozienne au péril de commettre un grave contresens. Le concept « d'infinité d'entendement » ou de « véritable infini » *ne correspond pas pour Hegel* à un acte de l'entendement, mais bel et bien un acte rationnel. *Seule la raison* est capable de surmonter les oppositions et de les concilier

---

<sup>228</sup> FS, p. 138.

<sup>229</sup> Ibid.

<sup>230</sup> Ibid.

<sup>231</sup> Ibid., p. 139.

en s'abstenant d'émettre sur elle un jugement déterminé, car elle les considère comme un tout organique, c'est-à-dire en une unité indissociable. La raison est la sphère la plus élevée de notre conscience, et à ce titre, elle est la seule capable d'avoir une cognition de l'Absolu. De la même manière, il faut comprendre en réalité « l'infinité de l'imagination » ou « l'infinité empirique » comme un *acte procédant de l'entendement lui-même*, ce qui peut être attesté par au moins trois éléments : 1) l'utilisation du vocabulaire de l'*opposition* et de la *finitude*, 2) ce type d'infinité est qualifié à la fois d'*abstraction* et de « raison pure kantienne », c'est-à-dire une unité strictement formelle et vide de tout contenu, et 3) ce type d'infinité procède d'un acte de *réflexion*, terme qui désigne systématiquement pour Hegel l'activité propre à l'entendement. Ensuite, il faut expliciter en quoi l'infinité empirique est une régression à l'infini. Certes, l'infinité empirique relève de l'expérience sensible et établit une opposition au sein de la finitude, mais cela ne nous dit pas en quoi consiste cette infinité. Pour clarifier la situation, il nous revenir sur l'affirmation que l'infinité empirique *pose le fini et le nie en partie*. Dire que l'infinité empirique est une négation partielle, c'est dire qu'elle est une *série mathématique* ; un processus de négations successives qui se produit dans *l'ordre du temps*. Or, la véritable infinité n'est pas un moment temporel, mais *un acte intuitif* qui se produit *sans médiation*, car elle correspond à l'activité de la pensée elle-même. À l'inverse, l'infinité empirique n'est pas un processus cognitif, mais *le résultat ou le produit* de la négation *dans* la réalité phénoménale ; il ne s'agit pas l'acte négateur de l'entendement lui-même, mais de la *conséquence* qu'il produit sur la réalité. Lorsqu'il nie un objet empirique pour l'abstraire sous un concept, l'entendement l'*op-pose* à la réalité ; d'un côté, il pose ou détermine que l'expérience est constituée d'objets finis, et de l'autre, que le concept doit en être exclu, mais il ne fait que nier un objet parmi tant d'autres et non l'expérience dans sa totalité. L'infinité empirique se produit parce que l'entendement doit répéter inlassablement cette opération ; les objets empiriques ne sont pas niés ensemble, pris dans un tout, mais les uns après les autres. Il ne s'agit donc pas d'une *infinité en acte*, d'une infinité déjà opérante et accomplie, mais d'une infinité toujours en train de s'effectuer sans possibilité de résolution.

Avant de passer à la dernière étape de notre analyse, nous devons mentionner une certaine difficulté du texte. Jusqu'à présent, Hegel semble opposer seulement deux formes d'infinité dans *Foi et savoir* : la véritable infinité et l'infinité empirique. Toutefois, Hegel offre un peu plus loin un tableau récapitulatif des différents types d'infinité, et comme le souligne Alexis Philonenko

dans l'introduction de sa traduction, quel est leur nombre.<sup>232</sup> Si la véritable infinité est clairement délimitée comme « l'idée absolue, l'identité du général et du particulier, ou de l'infini et du fini, de l'infini en effet dans la mesure où il est opposé à un fini » ou comme « celle de la raison absolue », Hegel semble distinguer deux autres formes : 1) l'infinité comme « pure identité absolue et formelle, pur concept, raison kantienne, Moi de Fichte » ou « sujet ou acte de produire » et 2) l'infinité comme « néant posé comme réalité » ou « objet ou produit ».<sup>233</sup> L'infinité subjective semble correspondre à *l'acte négateur de l'entendement lui-même*, alors que l'infinité objective semble correspondre à *l'infinité empirique*. Or, Hegel déclare tout juste après qu'« aucune de ces formes de l'infinité n'est encore l'infinité de l'imagination ou l'infinité empirique », mais qu'elle correspondrait plutôt à « l'infini dans sa réalité [...] dont l'un des moments est lui-même déterminé comme de l'infini et l'autre comme du fini, ou encore la finitude en général ».<sup>234</sup> Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette section de *Foi et savoir* est fortement problématique pour ne pas dire confuse. En plus de la difficulté syntaxique de cet extrait, Hegel ne précise à aucun instant ce qu'il entend par « l'infini dans la mesure où il s'oppose à un fini » et l'extrait semble contenir des doublons, comme si Hegel voulait simplement exprimer sous une formulation différente les trois infinités que nous venons de distinguer. Pour notre part, nous persistons à dire que l'infinité empirique correspond bel et bien à l'infinité objective ou produite dans la réalité et qu'il n'y a pas de contradiction entre notre analyse et cet extrait. Hegel ne distingue pas l'infinité empirique des autres formes d'infinité qu'il vient d'énumérer, seulement, lorsqu'il dit qu'« aucune n'est encore l'infinité empirique », il faut plutôt comprendre cette négation comme un avertissement à ne pas les dissocier. L'infinité subjective et l'infinité objective ne se produisent pas séparément, mais correspondent aux deux côtés d'un même acte négateur de l'entendement : l'une *produit* tandis que l'autre *est produite*. S'il n'y avait pas d'entendement pour nier la diversité sensible, il n'y aurait pas d'infinité empirique, et inversement, parce qu'il y a une infinité empirique, alors il y a une activité de l'entendement. Si l'infinité subjectivement ou de l'entendement est celle qui s'oppose à la finitude, l'infinité empirique ou objective est celle que nous trouvons dans la réalité elle-même.

## 5.2 La mauvaise infinité dans la *Logique de Iéna*

<sup>232</sup> Philonenko, A., *Introduction de Foi et savoir*, Vrin, Paris, 1988, p. 63.

<sup>233</sup> *FS*, p. 143

<sup>234</sup> *Ibid.*

L'infinité est l'une des thématiques les plus abordées par Hegel au sein de ses écrits de Iéna, aussi bien publiés que non publiés, et comme nous venons de le voir, c'est dans *Foi et savoir* que Hegel développe le plus sa conception de l'infini. Malgré les difficultés techniques de ce texte, Hegel semble distinguer en 1802 au moins trois formes d'infinités : 1) la véritable infinité ou l'infinité rationnelle, 2) l'infinité de l'entendement, laquelle se divise en deux moments logiques, soit 2.1) l'infinité subjective comme *activité* de l'entendement et 3) l'infinité empirique ou objective, celle qui est *produite* dans la réalité. Toutefois, ne concluons pas trop vite que ces formes d'infinité appartiennent à la conceptualité hégélienne. La chose doit être rappelée, Hegel distingue ces trois formes d'infinité afin de réfuter l'interprétation jacobienne de l'infini en acte de Spinoza. Il n'est donc pas tout à fait clair si cette distinction est proprement hégélienne ou si Hegel prétend seulement les retrouver dans l'œuvre de Spinoza. Pour compléter notre tableau de l'infinité hégélienne, et par la même occasion, terminer notre parcours à Iéna, il nous faut explorer la thématique de l'infini présentée dans la *Logique d'Iéna*, est plus particulièrement la notion de « mauvaise infinité ».

Avant d'aller plus loin, nous devons mentionner certaines informations contextuelles. La *Logique de Iéna* n'a jamais été éditée du vivant de Hegel ; elle fut publiée pour la première fois seulement en 1915 et bien que sa datation reste débattue, on estime qu'elle fut rédigée entre 1804 et 1805.<sup>235</sup> Cette Logique fut rédigée dans l'intention de compléter les cours que Hegel donnait déjà à partir de 1801 et d'en faciliter la compréhension, mais rien d'indique que Hegel professait exactement le contenu présenté dans cet écrit.<sup>236</sup> Enfin, si le texte nous est parvenu dans sa quasi-totalité, il comporte néanmoins certaines lacunes plus ou moins importantes et il est amputé de sa première partie. Bref, la *Logique de Iéna* est un texte difficile qu'il faut manipuler avec beaucoup de précautions. Néanmoins, soulignons au passage que le texte s'ouvre abruptement sur l'analyse du concept de « limite » et que celui-ci est décrit comme le principe même de la logique d'entendement :

Dans le concept de limite lui-même, il y a ainsi, subsistant encore pour-soi, l'unité et la multiplicité, en d'autres termes la réalité et la négation, et son principe, qui est le principe

---

<sup>235</sup> Souches-Dagues, D., *Présentation de Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*, Gallimard, NRF, Paris, 1980, p. 10.

<sup>236</sup> *Ibid.*

universel de la logique d'entendement, est reconnu comme n'étant pas pour-soi par là qu'il est sursumé en vérité, non comme devant seulement être sursumé.<sup>237</sup>

Nous retrouvons encore ce point, maintes fois répété, que l'entendement procède selon un acte de négation par lequel il divise ou *délimite* la réalité. Délimiter une chose, lui imposer une limite équivaut à déterminer le réel, car nous différencions cette chose de tout ce *qu'elle n'est pas*. La limite est donc l'introduction d'une *relation négative* entre un objet et tout ce qui l'entoure. Par conséquent, *déterminer une chose revient à la nier* : « Dans la limite est posé le néant de la réalité et la négation, et leur être hors de ce néant [...] elle provient de la négation, et celle-ci est seulement l'être de la réalité hors d'elle ; la limite est aussi la relation à la négation ». <sup>238</sup> Si nous nous intéressons à la notion de limite, c'est non seulement parce qu'il est explicitement mentionné qu'elle appartient à la logique d'entendement, mais surtout parce que c'est de la limite elle-même qu'apparaît la notion d'infinité :

[L]e aller-à-l'infini au-delà de la limite, et le se-diviser infini à l'intérieur de soi, c'est des deux côtés une seule et même chose : à savoir que la limite, la détermination posées à même lui ne sont pas limite, détermination ; ce qui est posé dans le quantum, c'est la contradiction absolue, en d'autres termes l'infinité.<sup>239</sup>

Dire que l'infinité est une contradiction absolue, c'est dire qu'elle est le *résultat* de l'opération de délimitation ou de mise en relation. Lorsque l'entendement détermine un objet, c'est-à-dire lui impose une limite, il ne fait rien d'autre qu'introduire un *rapport d'exclusion* ; il exclut cet objet de la multiplicité, et en fin de compte, il n'établit pas une simple relation, mais une infinité de relations. Par exemple, dire que cet objet *est* un café, c'est dire qu'il *n'est pas* un thé, une bière ou un vin ; qu'il *n'est pas* un livre, un meuble, un crayon et ainsi de suite. En d'autres termes, la relation n'est jamais simple, car dire d'une chose qu'elle *est* ceci ou cela, c'est toujours en même temps dire qu'elle n'en *est pas* une autre. La limite, qui avait pour fonction de déterminer ce qu'*est* un objet, *se renverse* ainsi en l'infinité de choses que cet objet *n'est pas* : « Pour autant que la relation simple est en vérité infinité, alors chacun des moments lui appartenant, en lequel elle se présente est lui-même l'infinité [...] autrement dit la relation simple devient infinité pour

---

<sup>237</sup> *Logique de Iéna (LI)* in *Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*, trad. D. Souches-Dagues, Gallimard, NRF, Paris, 1980, p. 27.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 38.



autant qu'elle se réfléchit en soi-même ». <sup>240</sup> L'infinité *procède* de la détermination ou de la négation ; l'un n'apparaît pas sans l'autre. Cependant, Hegel précise tout de suite après qu'il ne s'agit que de la première manifestation de l'infinité, et qu'à ce titre, elle est encore impure. L'infinité que nous venons de décrire ne correspond pas à la véritable infinité, mais à la mauvaise infinité :

[M]ais cette présentation de l'infinité est justement en ceci une présentation impure. Celle-ci, que nous décidons d'appeler la mauvaise infinité, apparaissant à même une détermination qui est posée comme fixe, ne peut exprimer que l'aspiration de cette détermination à être soi-même, mais elle ne peut l'exprimer elle-même en vérité, car son essence est le sursumer absolu de la détermination, la contradiction, pour la détermination, de n'être pas en tant qu'elle est, et de n'être en tant qu'elle n'est pas. <sup>241</sup>

Si la mauvaise infinité ne correspond pas encore au véritable concept d'infinité, c'est parce qu'elle n'est pas capable de dépasser la contradiction entre la limite (l'objet qu'elle détermine) et l'exclure (ce que l'objet n'est pas) ; elle ne fait que constater la présence de cette contradiction tout en la laissant subsister <sup>242</sup>. Pire encore, la mauvaise infinité ne fait qu'exprimer « l'alternance du poser et du sursumer de la limite et de l'unité égale à soi-même ». <sup>243</sup> Nous comprenons mieux à présent ce que Hegel voulait dire dans *Foi et savoir* lorsqu'il affirmait que l'infinité empirique pose le fini et le nie en partie. Si la mauvaise infinité n'est pas le véritable concept d'infinité, c'est parce qu'elle puise sa source à même la finitude ; c'est elle-même qui impose la limite, et ce faisant, nous *alternons* constamment entre les deux côtés de cette même limite, soit ce qu'elle détermine et ce qu'elle exclut. La mauvaise infinité ne fait rien d'autre que de produire des *oppositions* qu'elle laisse intactes sans les résoudre et ce faisant, elle génère de l'inquiétude : « mais l'opposition ne peut se fixer à son être, son essence étant bien plutôt l'inquiétude absolue, le se-sursumer soi-même ». <sup>244</sup> Notre analyse de la désunion dans la *Differenzschrift* est enfin bouclée. En fin de

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>242</sup> *Ibid.* À noter que Hegel met en relation la *mauvaise infinité* avec ce qu'il nomme la *mauvaise réalité* et la *mauvaise idéalité*. Sans nous trop nous étendre sur la nature de ce trio, il faut simplement savoir que cette triplicité correspond à la contradiction produite par l'entendement lorsqu'il détermine ou fixe : 1) le concept de qualité (mauvaise réalité), 2) le concept de quantité (mauvaise idéalité) et 3) le concept de relation (mauvaise infinité). Pour être tout à fait exacte, la mauvaise infinité résulte de la mise en relation de la mauvaise réalité et de la mauvaise idéalité, mais sur ces deux notions, Hegel n'en reparle pas. Ces deux concepts devaient sûrement se trouver dans la première partie de la *Logique d'Iéna*, mais comme elle ne nous est pas parvenue, nous laissons ce débat de côté.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 56.

compte, l'inquiétude n'exprime rien d'autre que l'aspiration à dépasser les oppositions que nous rencontrons ; de les supprimer (*aufheben*) pour retourner à un état de tranquillité et d'ordre, mais comme l'inquiétude est elle-même tributaire de l'acte négateur de l'entendement, elle ne peut pas espérer faire disparaître les oppositions : « L'inquiétude négatrice de l'infini n'est aussi bien que par l'être de ce que nie l'infinie ; le sursumé est aussi bien absolu que sursumé ; il surgit dans son disparaître, car il n'y a disparaître que pour autant que quelque chose est, qui disparaît. »<sup>245</sup>

## 6. Vers la Phénoménologie

Notre périple au sein des œuvres de Iéna nous a-t-il permis de résoudre l'ambiguïté de Hegel à l'égard du scepticisme ? Il faut répondre non à cette question, mais il nous a permis de mieux comprendre d'où elle émerge. L'attitude hégélienne face au scepticisme est ambivalente tout simplement car elle correspond à une conceptualité qui est en elle-même tributaire d'une ambivalence fondamentale. Après avoir explicité le rapprochement et la distinction que Hegel effectue entre le scepticisme, la non-philosophie de Jacobi et l'idéalisme de Fichte, trois postures épistémiques qui se fondent sur l'usage de la négativité, nous avons tenté de montrer comment s'articule le scepticisme au sein de la conceptualité présentée des écrits de Iéna. À cette fin, nous avons porté notre attention principalement sur les notions de « désunion », de « subjectivité », « d'antinomie » et « d'infinité » pour montrer qu'elles appartiennent toutes à une logique de l'*inquiétude* : la constatation et la volonté de surmonter la contradiction inhérente à la diversité des apparitions phénoménales, sans toutefois être capable d'accomplir le dépassement souhaité. Ainsi, le scepticisme s'inscrit comme une attitude permettant de reconnaître ou de révéler le véritable statut épistémique de la contradiction et c'est en cela que repose son plus grand mérite. Quel que soit le jugement que nous pouvons émettre, il y aura la présence d'une contradiction implicite et au lieu de l'exclure ou de l'éviter, tout discours véritablement philosophique se doit de l'inclure. Toutefois, le refus catégorique du sceptique de résoudre la contradiction le fait sombrer dans le piège de la « mauvaise infinité » ; au lieu de parvenir à un état d'indifférence à l'égard de la contradiction, comme il le prétend si bien, il est plutôt submergé par l'inquiétude, oscillant sans arrêt de côté et de l'autre tout en ne sachant plus où donner de la tête.

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 58.

Si l'attitude de Hegel par rapport au scepticisme est ambivalente, il faut néanmoins reconnaître qu'il y souligne davantage les éventuels problèmes de cette perspective épistémique que sa part de positivité, et ainsi, que son appréciation est largement négative. Nous sommes encore bien loin du « scepticisme en train de s'accomplir ». Cependant, les écrits de Iéna concernent surtout le *versant théorique* de la philosophie, alors que le scepticisme est avant tout une *philosophie pratique*. Si la conceptualité relative au scepticisme est davantage présentée négativement à Iéna, c'est parce que Hegel cherche à en montrer l'*inconsistance épistémologique*. Si le scepticisme dispose d'une véritable positivité, ce n'est donc pas sur le plan théorique que l'on doit la chercher, mais dans la *méthode* qu'il utilise. Le scepticisme est un annonciateur d'un *renversement dialectique* ; d'une transition entre deux points de vue jusqu'alors opposés. Les écrits de Iéna, s'ils indiquent ce renversement, sont insuffisants pour le comprendre. Pour compléter notre tableau du scepticisme hégélien, notre regard doit désormais se fixer sur la *Phénoménologie*.

## Chapitre troisième

### L'accomplissement effectif du scepticisme dans la *Phénoménologie de l'esprit* : le cercle du commencement.

#### 1. D'un scepticisme théorique vers un scepticisme pratique : Le « renversement » de la *Phénoménologie* comme apogée du parcours de Iéna

L'interrogation hégélienne sur le scepticisme provient d'un enjeu à la fois *polémique* et *historique*, du moins dans ses œuvres publiées. Dans l'article de 1802 et les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, nous avons vu que Hegel récuse brutalement l'interprétation qu'offre Ernst Schulze du pyrrhonisme, car celle-ci se révèle non seulement inconséquente, mais elle tend également à camoufler la véritable essence du scepticisme, laquelle doit être comprise comme une haute conscience de la contradiction. Mais en dépit des incohérences auxquelles culmine la position défendue par Schulze, le scepticisme pose le problème de l'impossibilité de fonder une philosophie de l'identité ou d'effectuer une réconciliation des points de vue ; le scepticisme semble s'opposer au discours philosophique précisément parce qu'il rejette la pensée discursive comme fondement de la connaissance. Hegel ne pouvait pas se désigner lui-même comme un « sceptique », mais il était conscient qu'exclure d'emblée le discours sceptique signifierait l'échec de la tentative d'édifier une philosophie spéculative ; il subsisterait alors toujours un *autre* que le discours rationnel ne parviendrait jamais à englober. Ainsi, l'article de 1802 exprime *l'exigence d'intégrer le scepticisme* au sein de l'entreprise philosophique en l'assimilant au moment négatif de la pensée, et plus précisément au moment de la *reconnaissance de la contradiction*. Mais exiger une chose n'est pas la réaliser pour autant. L'article de 1802 ne spécifie pas comment Hegel compte opérer cette intégration, mais il en est bien plutôt le programme qu'il compte accomplir.

Sauf à quelques rares exceptions près, Hegel garde un silence quasi complet sur l'enjeu du scepticisme pour le reste de son séjour à Iéna. Néanmoins, les écrits de cette période permettent de recontextualiser la thématique du scepticisme au sein de préoccupations plus générales. Soucieux de consolider l'élaboration de son système philosophique et de marquer sa différence avec ses contemporains, les écrits du jeune Hegel à Iéna s'ouvrent généralement sur une intention polémique où l'enjeu est d'extirper sa propre terminologie de la conceptualité de ses adversaires qu'il accuse de se cloîtrer dans une *logique d'entendement*. La chose doit être rappelée, Hegel ne

cherche pas à dévaloriser le rôle de l'entendement dans le processus d'acquisition de la connaissance, mais comme celui-ci est un pouvoir cognitif qui procède par détermination ou fixation, c'est-à-dire qu'il impose *une limite* aux objets qu'il appréhende, l'entendement est lui-même un pouvoir cognitif limité. L'entendement ne doit pas être avili, mais sa fonction épistémique doit être circonscrite davantage. Ainsi, nous avons pu constater, entre autres, avec les concepts de « désunion » (*Entzweiung*), d'« antinomie » et d'« infinité » que Hegel adresse deux reproches généraux à ses contemporains : 1) *d'abord*, ceux-ci opèrent une *confusion conceptuelle* entre la connaissance relevant d'un acte de l'entendement et celle relevant d'un acte de raison, 2) *ensuite* cette confusion implique une *méconnaissance* du véritable rôle de la négativité comme *moteur épistémique*, rôle que Hegel exprime à travers son concept d'« inquiétude » (*Unruhe*).

À notre sens, l'interrogation hégélienne sur le scepticisme s'inscrit entièrement dans les limites de cette critique de la logique d'entendement. Comme le résume assez bien Karl Löwith : « C'est pourquoi Hegel peut affirmer que le scepticisme n'est pas dirigé contre la raison, mais plutôt, comme l'est la véritable raison elle-même, contre le dogmatisme de l'entendement humain abstrait. Le scepticisme dissout légitimement toutes les déterminations finies, sans toutefois saisir la vérité absolue ». <sup>246</sup> Cependant, Löwith oublie de mentionner que pour Hegel, le scepticisme est une posture épistémique qui est elle-même tributaire d'un acte de l'entendement. Le scepticisme annonce le *positivement rationnel* sans l'être lui-même et s'il parvient à reconnaître le caractère contradictoire des déterminations finies sans arriver à les surmonter, c'est qu'il est lui-même l'instigateur de ces déterminations. Le scepticisme en reste simplement au *négativement rationnel*. Toutefois, le jeune Privatdozent n'a pas totalement perdu de vue la problématique du scepticisme à Iéna. Dans les dernières pages de la *Differenzschrift*, Hegel reprend la métaphore des Danaïdes pour nous avertir du danger à séparer les pôles négatif et positif de l'Absolu, donc à séparer les deux pôles d'une seule et même rationalité. En se restreignant aux seules déterminations phénoménales, nous devenons prisonniers d'une régression à l'infini qui témoigne d'un persistant effort à chercher le sommet de la connaissance, sans jamais pouvoir l'atteindre : « jamais les Danaïdes n'atteignent la plénitude parce qu'éternellement l'eau s'écoule et ces efforts ne l'atteignent pas davantage, car à force de déverser ils étendent à l'infini la surface de leur mer. » <sup>247</sup> Cette séparation de la connaissance n'est cependant pas insurmontable pour autant que l'on

<sup>246</sup> Löwith, K., *Scepticisme et foi in Essais américains*, trad. P. Odabachian, Montréal, PUM, 2019, p. 93.

<sup>247</sup> *Differenzschrift*, p. 199.

reconnaisse que les déterminations n'ont aucune teneur d'être par elle-même. La division est certes une partie intégrante de tout savoir, mais il ne s'agit pas du fin mot de l'histoire et « si la réflexion l'emporte sur l'imagination, un scepticisme authentique commence. »<sup>248</sup> Mais tout comme pour l'article de 1802, Hegel exhorte à inclure le scepticisme au sein du discours philosophique, sans pour autant l'effectuer explicitement.

Il faut attendre près de cinq ans, avec la parution de la *Phénoménologie de l'esprit*, pour que Hegel ose se prononcer à nouveau sur l'enjeu du scepticisme. Le projet d'intégrer le scepticisme au sein du geste philosophique trouve enfin sa confirmation dans l'introduction de la *Phénoménologie* où Hegel présente le cheminement de la conscience naturelle comme le « scepticisme s'accomplissant de lui-même » (*sich vollbringender Skeptizismus*).<sup>249</sup> Bien que cette affirmation réponde directement aux revendications de l'article de 1802, son caractère brutal ne manque pas de surprendre le lecteur. La *Phénoménologie* semble impliquer un renversement de l'attitude de Hegel par rapport au scepticisme ; alors que dans les écrits de Iéna, Hegel accentue davantage les écueils de la conceptualité à laquelle répond le scepticisme, cette fois-ci, le scepticisme n'est plus réprouvé ou présenté comme foncièrement problématique, mais semble être pleinement endossé et assumé. Il ne s'agit toutefois pas d'un changement radical d'attitude où Hegel passerait d'une vision « anti-sceptique » à une vision sceptique de la philosophie, mais plutôt d'une complémentarité des points de vue. La question de l'article de 1802 était de savoir si le scepticisme était ou non un point de vue philosophiquement défendable ; celle de la *Phénoménologie* est désormais d'exposer comment le scepticisme est une partie intégrante de la philosophie. Si renversement il y a, il s'agit plutôt d'une illustration de l'*ambiguïté conceptuelle* du scepticisme comme *pouvoir négatif* : autant peut-il nous conduire au danger de la *mauvaise infinité* de la *logique d'entendement*, un scepticisme contrôlé et balisé peut nous diriger vers un

---

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> *Phénoménologie de l'esprit (PhG)*, trad. B. Bourgeois (légèrement modifiée). Vrin, Paris, 2006, p. 122 [H, 9]. Jean Hyppolite propose de traduire l'expression « *sich vollbringender Skeptizismus* » par « scepticisme venu à maturité ». Dire tout le mérite de la traduction Hyppolite de la *Phénoménologie* n'est plus à faire et ce choix de traduction est particulièrement intéressant, en ce sens qu'il suppose une forme immature ou non accomplie du scepticisme qui ne parviendrait à aucun résultat concret, donc inadéquat à l'entreprise philosophique. Bien que cette traduction souligne l'aspect processuel du scepticisme, elle s'éloigne un peu trop de l'allemand et suggère qu'il y ait un *terme* à la démarche sceptique, écueil que nous voulons éviter. Quant à Bernard Bourgeois, celui-ci traduit l'expression par « scepticisme en train de s'accomplir ». Plus proche de l'allemand, cette traduction atténue cependant l'emploi du pronom réflexif. Certes, le scepticisme s'accomplit, mais il est *sui generis* ; il ne s'accomplit pas en vertu d'autre chose que *de lui-même*. Nous avons donc opté de traduire cette expression par « le scepticisme s'accomplissant de lui-même ». Néanmoins, par souci d'uniformité, tous nos renvois à la *Phénoménologie* se rapporteront à la traduction Bourgeois, sauf exceptions mentionnées.

*usage positif* de la négativité comme *prise de conscience effective* des contradictions formelles qui structurent l'*expérience de la finitude*, aussi bien celle des choses empiriques que des concepts abstraits.

Cette description du caractère positif du scepticisme n'est pas le seul renversement que la *Phénoménologie* nous présente. Dans les écrits de Iéna, nous avons observé que l'acte de *scission* ou de *division* provoqué par l'effectuation de la négativité introduisait une opposition parmi les apparitions, mais également entre la conscience et la réalité phénoménale. La *Phénoménologie* ne remettra pas en cause ce constat. Cependant, l'exposition de la figure de la conscience sceptique révélera que si la conscience naturelle s'oppose au monde, c'est avant tout parce qu'elle est régie par un *déchirement intérieur* qui l'*inquiète* et qu'elle tente d'éviter. La conscience s'oppose à l'*altérité* parce qu'elle s'oppose à *elle-même*, ce que le scepticisme permet de mettre au jour.

Dans cette dernière partie de notre étude, nous nous efforcerons de montrer comment la *Phénoménologie* opère ce double renversement : 1) comment Hegel introduit le scepticisme comme un *moment inhérent et nécessaire* de tout acte philosophique et 2) comment le scepticisme révèle que la conscience naturelle est mue en fonction d'une *contradiction interne*. Pour ce faire, nous nous intéresserons aux quatre premières parties de la *Phénoménologie*, à savoir 1) la *Préface*, 2) l'*Introduction*, 3) le moment de la *Conscience* simple et 4) celui de la *Conscience de soi*. Avant d'être une négation du monde empirique, le scepticisme correspond à un usage de la négativité qui implique une relation de la conscience à elle-même ; de soi à soi.

## **2. Remarques préliminaires sur la réception du « scepticisme s'accomplissant de lui-même » : la signification de cette expression est-elle évidente ?**

Après le mutisme généralisé des œuvres de Iéna, la question du scepticisme réapparaît pour la première, comme nous l'avons stipulé plus haut, dans l'*Introduction* de la *Phénoménologie de l'esprit*, section de l'ouvrage où Hegel expose les principes de la *méthode phénoménologique* en procédant à une analyse du concept de « connaissance ». Selon Hegel, nous traitons généralement de la connaissance 1) soit comme un *instrument* ou un *outil* qui nous permet d'accéder à la vérité, 2) soit comme un *milieu passif* qui n'impliquerait aucunement une activité du sujet connaissant, mais où la vérité se manifesterait d'elle-même<sup>250</sup>. En fait, ces deux types de connaissance

---

<sup>250</sup> PhG., *Introduction*, p. 117-118. [H, 3-5]

correspondent à la division kantienne entre 1) *la connaissance d'entendement*, soit un mode de connaissance *spontané* et *produit* par l'activité d'un sujet connaissant, et 2) *la connaissance sensible*, soit un mode de connaissance *intuitif* et *réceptif*.<sup>251</sup> Pour Hegel, cette division de la connaissance en deux modes distincts est impropre à l'activité philosophique, tout simplement parce qu'elles opèrent une *séparation* entre la vérité d'une part et la connaissance de l'autre ; le côté intuitif et le côté conceptuel de la connaissance ne doivent pas être dissociés, car ils correspondent bien plutôt à *une seule et même vérité* exprimée sous deux formes différentes. Plus encore, cette vision de la connaissance a le défaut de considérer la connaissance comme un vulgaire *moyen* ou comme une *ruse* pour accéder à la vérité, mais non comme fin en elle-même ; elles ne s'intéressent qu'aux *résultats* de la connaissance, mais non à la *démarche* qu'elle entreprend.<sup>252</sup> Or la philosophie se préoccupe de la *connaissance rationnelle ou spéculative* ; elle ne doit pas se contenter « d'appréhender et exprimer le vrai comme *substance*, mais de l'appréhender et exprimer tout autant comme *sujet* »<sup>253</sup>, c'est-à-dire que la vérité est indissociable du *processus* par lequel elle est acquise, ou plutôt, de la manière dont elle se *présente* à nous. La vérité et la connaissance ne s'opposent pas, car elles sont plutôt les deux facettes d'une seule et même chose. À ces deux visions réductrices de la connaissance, Hegel oppose la démarche phénoménologique qu'il qualifie comme « la présentation du savoir qui apparaît » ou comme « le chemin de la conscience naturelle qui exerce sa poussée en direction du savoir vrai ».<sup>254</sup> C'est dans un tel contexte que Hegel redéfinira un plus loin l'entreprise phénoménologique I) comme « le chemin du *doute*, ou plus proprement, comme le chemin du désespoir » (*der Weg des Zweifels [...] oder eigentlich als der Weg der Verzweiflung*),<sup>255</sup> et finalement, II) comme le « scepticisme s'accomplissant de lui-même ».

Mais que peut bien vouloir dire Hegel par les expressions « chemin du *doute*, ou plus proprement, du désespoir » et « scepticisme s'accomplissant de lui-même » ? Si le lien entre ces deux affirmations de la *Phénoménologie* est constaté, ces deux remarques sont cependant souvent négligées par les commentateurs, désintéressés, qui se traduit par un manque flagrant d'unité

---

<sup>251</sup> Bourgeois B., *Commentaire de l'Introduction in Préface et introduction de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1997, p. 305.

<sup>252</sup> *PhG, Introduction*, p. 118 [H, 4-5].

<sup>253</sup> *Ibid.*, *Préface*, p. 68 [H, XX].

<sup>254</sup> *Ibid.*, *Introduction*, p. 121 [H, 8-9].

<sup>255</sup> *Ibid.*, *Introduction*, p. 122 [H, 9].



interprétative. Dans l'introduction de son étude de référence sur la relation de Hegel avec le scepticisme, Micheal N. Forster avance sobrement que le « scepticisme s'accomplissant de lui-même » n'est rien de plus que l'illustration de la stratégie hégélienne d'intégrer le scepticisme dans son système philosophique pour mieux s'en protéger, mais il ne revient plus jamais sur cet extrait pour le reste de son livre.<sup>256</sup> Forster n'est toutefois pas indifférent à l'évocation du scepticisme dans l'introduction de la *Phénoménologie* et il se servira de cette thématique pour illustrer le rôle de la méthode dialectique dans un chapitre du *The Cambridge Companion to Hegel*. Plus qu'une simple méthode descriptive, la dialectique hégélienne aurait trois fonctions principales : 1) pédagogique, 2) épistémique et 3) scientifique, lesquelles permettraient Hegel de se prémunir contre toute attaque éventuelle du scepticisme et de sombrer dans un doute perpétuel.<sup>257</sup> À ce titre, Forster défend que la fonction pédagogique de la dialectique hégélienne détient une double tâche : 1) négativement, elle permettrait de montrer la contradiction interne de tout autre point de vue que celui du système hégélien et 2) positivement, elle permettrait de discipliner la conscience à travers le séjour qu'elle effectue dans chacune des figures du savoir, et ainsi, elle permettrait à l'individu de parvenir au savoir absolu lui-même.<sup>258</sup> Pour souligner ces deux tâches, Forster prend à témoin l'extrait sur « le chemin du *doute*, ou plus proprement, le chemin du désespoir », mais comme pour le « scepticisme s'accomplissant de lui-même », l'auteur en reste à une simple évocation et ne commente pas outre mesure la signification de cet extrait.

Bertrand Quentin reproduit également ce schéma d'évocation dans son ouvrage, *Hegel et le scepticisme*.<sup>259</sup> Après avoir exposé brièvement le lien entre le scepticisme et la négativité, Quentin affirme que le scepticisme ne serait ni plus ni moins que l'introduction de la philosophie elle-même en ce sens qu'il ne serait plus une simple figure (*Gestalt*) de la conscience, mais un « moment de toute démarche rationnelle »<sup>260</sup> précisément parce qu'il « [s'identifierait] complètement au moment dialectique de la philosophie spéculative (moment négatif). »<sup>261</sup> Si

---

<sup>256</sup> Forster, M. N., *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press, 1989, p. 3.

<sup>257</sup> Forster, M. N., *Hegel's dialectical method in The Cambridge Companion to Hegel*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 134-138.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>259</sup> Quentin B., *Hegel et le scepticisme*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 71-72. La situation est toutefois nettement plus problématique dans cet ouvrage. Si Forster se contente de mentionner au passage le « scepticisme s'accomplissant de lui-même », son étude est consacrée en bonne partie à la *Phénoménologie*. Quentin, quant à lui, fait très peu référence à la *Phénoménologie*, et lorsque tel est le cas, la plupart de ses renvois concernent la *Préface* de l'œuvre, passage où le terme « scepticisme » n'apparaît pas.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>261</sup> *Ibid.*

Hegel qualifie dès lors sa démarche de « scepticisme s’accomplissant de lui-même », ce serait alors uniquement dans le but d’accentuer la fonction motrice *du* dialectique. Quentin n’est pas le seul auteur à avoir observé le lien entre le scepticisme et *le* dialectique. Cette lecture est en outre soutenue par Bernard Bourgeois qui dira dans son *Commentaire de l’Introduction de la Phénoménologie* que la conscience, au moyen de la négation de son propre contenu, se développe comme véritable subjectivité et que ce processus de négation est bel et bien « l’accomplissement du scepticisme, du dialectique, moment moteur de la raison », <sup>262</sup> un constat que Bourgeois réitérera par ailleurs à l’article *Dialectique* de son *Vocabulaire de Hegel* :

Tout aussi négative dans son résultat, si son intention est sérieuse, apparaît la démarche du scepticisme, qui fait culminer la pensée en son moment dialectique destructeur de tout ce qui est pensé, sans voir qu’il affirme le penser comme identique à lui-même en cette activité négatrice de tout ce qui est. <sup>263</sup>

Dans une large mesure, nous nous accordons pleinement avec Quentin et Bourgeois pour dire que le scepticisme s’identifie au moment *du* dialectique. Nous avons d’ailleurs déjà soulevé dans notre chapitre précédent le fait que Hegel endossera explicitement la correspondance de ces deux concepts au § 81 de l’*Encyclopédie*. Si nous ne nous opposons pas foncièrement à cette lecture, cette identification entre le scepticisme et le moment *du* dialectique n’a cependant rien de manifeste dans la *Phénoménologie* et autant les analyses de Quentin que de Bourgeois tendent à oblitérer cet élément, d’autant plus que le terme « dialectique » n’apparaît pour la première que tardivement dans l’*Introduction*. <sup>264</sup> Quentin ne prend même pas le temps de commenter l’*Introduction* pour justifier le lien entre le scepticisme et *le* dialectique, mais se contente de mentionner précipitamment le « scepticisme s’accomplissant de lui-même » pour avancer son propos. Quant à Bourgeois, son commentaire reconnaît que la conception hégélienne de la connaissance soit « au fond, sceptique », <sup>265</sup> mais l’auteur semble assez peu préoccupé par la thématique du scepticisme, désintéressé qui se ressent lorsqu’il affirme sèchement que « [l]a médiation du vrai n’a donc rien du doute <Zweifel>, elle est un désespoir <Verzweiflung> ». <sup>266</sup> Bref, si nous admettons que leur conclusion est juste, nous trouvons que leur raisonnement est

---

<sup>262</sup> Bourgeois, B., *op cit.*, p. 310.

<sup>263</sup> Bourgeois B., *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2011, p. 39.

<sup>264</sup> PhG., *Introduction*, p. 127 [H, 18].

<sup>265</sup> Bourgeois, B., *Commentaire de l’Introduction de la Phénoménologie de l’Esprit*, Paris, Vrin, 1997, p. 305

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 309.

hâtif, et par conséquent, il est impératif d'examiner plus en détail le lien qu'établit Hegel entre ces deux expressions.

Malgré le manque d'intérêt que nous avons pu observer relativement aux deux expressions qui nous occupent, un certain consensus semble néanmoins s'être dégagé parmi les commentateurs pour dire que le « scepticisme s'accomplissant de lui-même » est intimement lié au concept « d'expérience ». Selon Jean Hyppolite, le scepticisme envisagé par Hegel, entendu comme le chemin du doute, correspond au « chemin effectivement réel qui suit la conscience, son propre itinéraire et non celui du philosophe qui prend la résolution de douter »<sup>267</sup> comme il le serait par exemple dans le cas de Descartes. Le cœur de l'argumentation de Hyppolite consiste à dire que Hegel procéderait dans la *Phénoménologie* à un élargissement du concept d'expérience de sorte qu'il « ne se limite pas à l'expérience théorétique ».<sup>268</sup> Le doute dont fait preuve la conscience ne serait donc pas réfléchi ou prémédité, car avant de concerner le registre du *savoir*, il porterait sur « sa vision de la vie et de l'être »<sup>269</sup>, soit sur sa propre *existence* et c'est pour cela que le doute se traduit davantage comme un désespoir effectif. C'est en raison de cette redéfinition du concept « d'expérience que Hyppolite s'autorise à caractériser le scepticisme envisagé par Hegel comme une « ascèse nécessaire » ou une « mise à l'épreuve » qui permettrait de purifier la conscience naïve de ses préjugés, non pas d'un seul coup, mais progressivement à travers chacune des étapes de son savoir. Gilles Marmasse s'accorde également avec cette vision lorsqu'il affirme à la fin de son étude sur la relation de Hegel avec le scepticisme antique à Iéna que « le scepticisme n'est pas autre chose, finalement, que l'expérience de l'inconfort de la connaissance finie ».<sup>270</sup>

Cette étroite proximité entre les concepts de « scepticisme » et « d'expérience » inspirera par ailleurs fortement Gadamer dans *Vérité et Méthode* pour l'élaboration de son concept « d'expérience herméneutique ».<sup>271</sup> Sans trop nous pencher sur le sujet, ce qui intéresse plus

---

<sup>267</sup> Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, éditions Montaigne, 1946, p. 18.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>270</sup> Marmasse, G., *Hegel et le scepticisme antique durant la période de Iéna* in *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°22, 2007, p. 210.

<sup>271</sup> Gadamer, H.-G., *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 376 [359] : « En ce qui concerne l'élément dialectique de l'expérience, un témoin important pour nous est non plus Aristote mais Hegel. Chez lui, justice est rendue au moment de l'historicité. Hegel conçoit l'expérience comme la réalisation du scepticisme par lui-même. Nous avons vu, en effet, que l'expérience que fait quelqu'un modifie la totalité de son savoir. Au sens strict du terme, on ne peut "faire" deux fois la même expérience. »

particulièrement Gadamer chez Hegel, c'est le fameux concept de « mauvaise infinité » dans lequel l'expérience nous précipite.<sup>272</sup> Loin d'être quelque chose d'universel, prévisible ou reproductible, l'expérience est pour Gadamer un processus essentiellement négatif qui brise continuellement nos appréhensions et nos certitudes ; il s'agit d'une série de négations dans laquelle chacun des moments précédents se voit nié ou contredit par le terme suivant de telle sorte qu'on ne devrait pas vraiment parler de l'expérience, mais plutôt *des* expériences. En raison de la négativité inhérente à ce concept, l'expérience n'est pas quelque chose que l'on peut accomplir dans son intégralité, mais bien plutôt quelque chose dont « [l]a confirmation [n'est] jamais achevée. »<sup>273</sup> Ainsi, le concept « d'expérience », et par là même, celui du scepticisme, est synonyme pour Gadamer d'une *ouverture* de sens qui permet non seulement de *renverser* (*umkehren*) notre compréhension, mais également d'en apporter de nouvelles, car *posséder* une expérience et en avoir conscience implique nécessairement *devoir* se confronter à l'éventualité d'une nouvelle expérience qui viendrait nier la précédente : « Seule une autre surprise peut procurer une expérience nouvelle à celui qui a déjà de l'expérience [...] Qui fait une expérience a pris conscience de son expérience – il est un homme d'expérience, c'est-à-dire qu'il a acquis un horizon nouveau à l'intérieur duquel quelque chose peut devenir pour lui une expérience. »<sup>274</sup> Il faut toutefois noter que la thématization gadamérienne de l'expérience, bien qu'elle repose sur une lecture de Hegel, repose avant tout sur un schéma de pensée heideggérien. Dans le cours qu'il professa à Fribourg en 1930-1931 sur la *Phénoménologie*, Heidegger affirmait déjà que la problématique principale qui préoccupe Hegel dans son ouvrage est celle de l'infinité<sup>275</sup> et dans son commentaire de l'*Introduction*, l'ancien élève de Husserl prétend que le scepticisme envisagé par Hegel doit être compris en termes *existentiels*, notamment en raison de la proximité sémantique de du terme « *skepsis* » avec le lexique de la vision.<sup>276</sup> Heidegger ira même jusqu'à dire que « le

---

<sup>272</sup> Geraets, T., *Hegel : l'articulation du sens. Lire Hegel après Gadamer* in *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, n° 90, 2016, p. 291-293.

<sup>273</sup> Gadamer, *op. cit.*, p. 376 [359].

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 377 [359].

<sup>275</sup> Heidegger, M., *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, NRF, 1984, p. 75-80 [52-57] : « C'est à partir et au sein de cet esprit [c'est-à-dire la tâche de placer de nouveau Dieu au sommet de la philosophie] que Hegel laisse advenir la « Phénoménologie de l'esprit ». Ce dont il y va est le problème de l'infinité. » (p. 78 [55]).

<sup>276</sup> Heidegger, M., *Hegel et son concept d'expérience* in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1962, p. 186-187.

scepticisme s'accomplissant est l'historicité de l'histoire, qui est la figuration de la conscience dans l'apparaître du savoir absolu. »<sup>277</sup>

Si le « scepticisme s'accomplissant de lui-même » peut à bon droit s'identifier à l'expérience phénoménologique elle-même, ce ne serait pour nulle autre raison qu'une certaine forme de négativité habiterait la conscience et la pousserait à constamment reconsidérer non seulement son propre *savoir*, mais aussi sa propre *existence*. En plus d'établir une forte parenté entre les concepts de « scepticisme », « négativité » et « expérience », le point commun des interprétations de Hyppolite, Marmasse, Gadamer et Heidegger est de valoriser l'*aspect existentiel* de la thématisation hégélienne de l'expérience, point que nous devons questionner davantage. Sans totalement remettre en question la légitimité ni la pertinence du lien qu'établissent ces auteurs entre l'expérience et l'existence chez Hegel, cette insistance sur la valeur existentielle du scepticisme n'est pas sans poser problème avec la *démarche pédagogique* de la *Phénoménologie*. Comme le souligne très bien Gérard Lebrun, « le mouvement de la dialectique : c'est une pédagogie qui part de l'idée que les élèves sont dans l'ignorance totale de la signification des mots qu'ils emploient. »<sup>278</sup> Dans la *Phénoménologie*, Hegel part du point de vue *fictif* de la conscience naïve ; d'une conscience qui ne détient *absolument aucun savoir*, pas même celui de son être, et ce faisant, le concept « d'expérience » que mobilise Hegel ne détient pas une signification générale, mais particulière à l'ouvrage. S'il y a lien entre le scepticisme et l'existence, alors il faut impérativement préciser de quel type d'expérience Hegel envisage.

### **3. Le scepticisme comme chemin du doute et du désespoir : Le refus hégélien d'une « méthode phénoménologique »**

Les considérations que nous venons d'exposer sur les expressions « scepticisme s'accomplissant de lui-même » et « le chemin du *doute*, ou plus proprement, le chemin du désespoir » n'offrent qu'une vision limitée du scepticisme inhérent à la *Phénoménologie*, car chacune à leur façon, elles présupposent la signification générale que Hegel attribue au scepticisme. Néanmoins, ces remarques ne sont pas totalement dépourvues d'intérêt dans la mesure où elles permettent d'éclairer la *tâche proprement propédeutique* du scepticisme. Dire que le scepticisme est une *propédeutique* ne veut pas dire pour autant qu'il soit une *introduction* à la

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>278</sup> Lebrun G., *L'envers de la dialectique : Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Seuil, 2004, p. 17-18.

philosophie, comme si le savoir lui était extérieur, car bien au contraire, il s'agit d'un moment qui *accompagne* la conscience dans chacun de ses moments cognitifs. Si Hegel assigne une *fonction positive* au scepticisme, c'est qu'il compare ce concept à une forme d'*expérience négative* dont la conscience naïve ou naturelle ne peut pas se soustraire, mais qu'elle doit *nécessairement* parcourir et apprendre à maîtriser, expérience qui s'exprime à travers les notions de doute et de désespoir.

Mais pourquoi Hegel se sent obligé de préciser que le « scepticisme s'accomplissant de lui-même » n'est pas simplement « un chemin du doute », mais également « un chemin du désespoir » ? Ou pour le dire autrement, est-ce que le doute (*Zweifeln*) et le désespoir (*Verzweiflung*) sont des concepts distincts ou expriment-ils une seule et même chose ? Une stratégie commune pour expliquer cette dualité est de dire que le scepticisme envisagé par Hegel se dédouble en deux moments distincts. Par exemple, Dietmar H. Heidemann considère que le scepticisme hégélien disposerait de deux fonctions : 1) une *fonction destructive* qu'il associe au processus dialectique lui-même par lequel la conscience *anéantit* (*hebt...auf*) les prétentions épistémiques de chacune des figures du savoir apparaissant dans lesquelles elle séjourne et 2) une *fonction constructive* qui correspondrait à la conclusion de la démarche sceptique par l'établissement d'une nouvelle figure du savoir apparaissant, fonction qui se rapprocherait d'un *doute méthodique* sans pourtant s'identifier à celui de Descartes.<sup>279</sup> Bien que Heidemann ne le dise pas explicitement, nous pouvons cependant légitimement inférer qu'il attribue la fonction destructive du scepticisme au désespoir et la fonction constructive au doute.<sup>280</sup> Pour sa part, Ytshaq Klein considère que le doute et le désespoir correspondent à des *fonctions cognitives spécifiques* aux deux points de vue adoptés par la *Phénoménologie*. Alors que la conscience philosophique – le point de vue de l'*en soi* ou du *pour nous* – emprunte le parcours phénoménologique rétrospectivement sous la forme d'un *doute méthodique* qui lui permettrait d'adopter une posture

---

<sup>279</sup> Heidemann, D. H., *Sich vollbringender Skeptizismus und Geschichte des Selbstbewusstseins in Hegels Phänomenologie des Geistes* in Ilbrig, C., *Wir sind keine Skeptiker, denn wir wissen: Skeptische und antiskeptizistische Diskurse der Revolutionsperiode 1770 bis 1850*, 2013, p. 83 : « Der "sich vollbringende Skeptizismus" ist damit zugleich destruktiv und konstruktiv angelaget. Auf der einen Seite hebt er zwar bestimmte Weisen des Führwahrhaltens auf, indem er ihre jeweiligen epistemischen Ansprüche in einer skeptischen Prüfung destruiert und damit verwirft. Doch geht er auf anderen Seite konstruktiv vor, da zum Abschluss des skeptischen Entwicklungsgang eine Wissenform erreicht sein soll, die die Prüfung besteht. Insofern der "sich vollbringende Skeptizismus" dieses positive Ziel anvisiert, reiht er sich die neuzeitliche Tradition des methodischen Skeptizismus ein, wie ihn etwa, wenn auch mit anderen Motiven und Mitteln als Hegel, Descartes durchführt. »

<sup>280</sup> Heidemann expose également cette vision du « scepticisme s'accomplissant de lui-même » dans *Hegel on the Nature of Skepticism* in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n° 63, 2011, p. 80-99, texte dans lequel la connexion entre le doute et la fonction positive du scepticisme est davantage mise de l'avant.

d'ignorance épistémique et l'empêcherait de se prononcer sur le contenu de la connaissance, la conscience naturelle ou naïve – le point de vue du *pour soi* ou du *pour elle* – perçoit le parcours phénoménologique sous la forme d'un désespoir, car comme elle méconnaît le rôle épistémique de la négativité, elle prend la vérité comme quelque chose d'*immédiat* et *donné* pour ensuite se la faire arracher constamment.<sup>281</sup> Ainsi, le scepticisme servirait selon Klein à décrire l'inadéquation ou le décalage constant entre la conscience naturelle et philosophique ; entre le *pour soi* et l'*en soi* ; entre le savoir et son objet. La thèse défendue par Klein, en plus d'être intéressante et originale, a le grand mérite de poser sérieusement la question de la dissociation entre les concepts de « doute » et de « désespoir » chez Hegel. Pour notre part, nous ne nous accordons toutefois pas entièrement avec cette vision du scepticisme. Nous considérons que les notions de « doute » et de « désespoir » ne doivent pas être dissociées, mais qu'elles correspondent plutôt à un seul et même concept exprimé de deux façons différentes. Pour élucider une bonne fois pour toutes la signification que Hegel attribue au « scepticisme s'accomplissant de lui-même », nous procéderons de la manière suivante : 1) d'abord, nous effectuerons l'examen de la notion de « doute » afin de montrer que le chemin entrepris par le scepticisme ne doit pas être compris à la manière d'une *méthode*, 2) pour ensuite nous préoccuper de la notion de « désespoir » afin de montrer que derrière sa thématization du scepticisme, c'est surtout le concept d'*inquiétude* que Hegel veut débusquer, un *leitmotiv* que nous avons accentué tout au long de notre étude.

### 3.1 Le doute hégélien comme rejet du doute méthodique

La première remarque que nous voulons aborder pourrait surprendre le lecteur non averti : Hegel n'affirme jamais explicitement dans la *Phénoménologie* le sens qu'il concède au terme « doute ». Comme pour l'article de 1802, Hegel reste somme toute évasif sur la question ; le « mot » doute n'apparaît en tout et pour tout que quatre fois dans la *Phénoménologie*, dont trois fois dans l'*Introduction*, et lorsqu'il en parle, Hegel semble attribuer un sens péjoratif à ce terme. Ce constat s'accompagne d'une autre observation frappante : lorsque Hegel aborde la question du doute, il procède systématiquement à une *description par la négative* ; Hegel semble s'intéresser davantage à décrire ce que le doute *n'est pas* plutôt que d'offrir une thématization de ce concept. Lorsque Hegel spécifie que le parcours phénoménologique n'est pas simplement le chemin du

---

<sup>281</sup> Klein, Y., *La phénoménologie de l'esprit et le scepticisme* in *Revue Philosophique de Louvain*, t. 69, n° 3, 1971, p. 386-387.

doute, mais également celui du désespoir, c'est précisément dans l'intention d'arracher le concept de « doute » à une compréhension familière et commune :

[E]n effet, ce qui survient en son cours [le chemin du doute et du désespoir], ce n'est pas ce que l'on a coutume d'entendre par douter, un acte d'ébranler telle ou telle vérité présumée, auquel fait suite une disparition, à son tour, comme il se doit du doute, et un retour à la vérité première, en sorte qu'à la fin la Chose est prise comme auparavant. Mais le chemin en question est le discernement conscient de la non-vérité du savoir apparaissant, pour lequel ce qu'il y a de plus réel est ce qui n'est, bien plutôt, en vérité, que le concept non réalisé.<sup>282</sup>

Le doute n'est donc pas à comprendre en termes de « certitude » ; il ne s'agit pas d'un outil ou d'un moyen par lequel le philosophe se débarrasserait de ses préjugés ultérieurs pour accéder à une vérité première et originaire de laquelle toute notre connaissance dépendrait pour ensuite se délaisser de cet instrument une fois sa tâche accomplie. Au contraire, le doute est *systémique* et *structurant*. Le propre du doute, c'est justement qu'il ne se réalise jamais complètement ; il est toujours en train de s'accomplir, et ce faisant, il accompagne la conscience comme un moment nécessaire de chacune des figures du savoir apparaissant. Ainsi, le doute dont parle Hegel ne détient pas une fonction cognitive ou épistémique qui permettrait à la conscience d'accéder au savoir, mais bien plutôt une *fonction descriptive*. Le doute est l'illustration de la rencontre de la conscience avec la négativité et de la perte de sa vérité lorsqu'elle s'aperçoit de la contradiction de son savoir, mais il n'est ni la contradiction ni la négativité. En d'autres termes, et contrairement aux affirmations que nous avons mentionnées plus haut, Hegel semble révoquer dans cet extrait toute assimilation du parcours phénoménologique, et par là même du scepticisme, à un *doute méthodique* tel que celui professé par Descartes. Au soutien de notre thèse, ce rejet d'un scepticisme méthodique est attesté dans un fragment que Hegel rédigea à Iéna où il ne mâche pas ses mots pour exprimer son dédain vis-à-vis d'un doute radical qu'il compare à un mensonge :

Le premier élément subjectif dans l'étude des sciences est l'*honnêteté* envers soi-même. Douter de tout, voilà qui est vite pensé et vite dit, mais la question est de savoir si c'est vrai. Le mot vide, si la nature entière de l'être ne se renie pas, est un mensonge, et c'est

---

<sup>282</sup> PhG, Introduction, p. 122 [H, 9].



épouvantable ce que les hommes cherchent à faire croire et accroire à eux-mêmes et aux autres.<sup>283</sup>

Les traducteurs de ce fragment signalent à très juste droit que si Hegel se montre aussi sévère à l'égard du doute méthodique, c'est parce que ce concept consiste déjà en une présupposition du *sens commun* qui voudrait un accès direct et immédiat au savoir sans avoir à transiter par la moindre épreuve cognitive.<sup>284</sup> Dans la même optique, Bernard Bourgeois observe également que le défaut majeur du doute méthodique, c'est qu'il affirme le Moi à la fois comme le *sujet* et comme la *finalité* de l'entreprise philosophique, présupposition que le *doute méthodique* n'examine jamais et qu'il ne remet pas en question.<sup>285</sup> Toujours selon les traducteurs du fragment de Iéna, l'acharnement de Hegel contre cette vision méthodologique de « doute » laisse fortement suggérer qu'il s'agirait en réalité d'une critique adressée principalement, mais non exclusivement à l'endroit de Descartes, thèse à laquelle adhère également Heidemann.<sup>286</sup> Sur ce point, il est par ailleurs très éloquent de constater que Hegel ne mentionne pratiquement jamais le nom de Descartes lorsqu'il s'intéresse à la question du scepticisme. Tout au plus, Hegel le nomme brièvement une seule fois dans l'article de 1802 pour mentionner que le philosophe français considérerait les idées comme des vérités divines, mais non pas pour commenter son usage du scepticisme ou du doute.<sup>287</sup> Si la critique du doute méthodique opérée par Hegel vise en partie Descartes, nous considérons qu'elle s'inscrit davantage dans la critique du *scepticisme moderne* que nous avons invoqué dans notre premier chapitre. Pour mettre en évidence ce point, il faut remarquer que dans l'*Introduction*, Hegel distingue à deux reprises le « scepticisme s'accomplissant de lui-même » d'une autre forme de scepticisme « moins accompli » ou superficiel, pour ne pas dire immature.

D'abord, le « scepticisme s'accomplissant de lui-même » ne doit pas être compris à la manière d'un « zèle sérieux pour la vérité (*der ernsthafte Eifer um Wahrheit*) »<sup>288</sup>, c'est-à-dire comme une procédure hâtive et expéditive par laquelle on réproverait la légitimité de tout autre

---

<sup>283</sup> *Fragment 42 in Notes et Fragments : Iéna 1803-1806 (NF)*, trad. C. Colliot-Thélène et al., Paris, Aubier, 1991, p. 57-59.

<sup>284</sup> Colliot-Thélène, C. et al., *Note du fragment 42 in NF*, p. 163.

<sup>285</sup> Bourgeois, B., *Commentaire de l'Introduction de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1997, p. 309.

<sup>286</sup> Heidemann, D. H., *Sich vollbringender Skeptizismus und Geschichte des Selbstbewusstseins in Hegels Phänomenologie des Geistes* in Ilbrig, C., *Wir sind keine Skeptiker, denn wir wissen: Skeptische und antiskeptizistische Diskurse der Revolutionsperiode 1770 bis 1850*, 2013, p. 85.

<sup>287</sup> *RSP*, p. 73.

<sup>288</sup> *PhG*, Introduction, p. 122 [H, 9].

point de vue que le sien pour dériver l'intégralité de la connaissance, ou selon les termes de Hegel, comme « le propos de ne pas, dans la science, s'en remettre, sur l'autorité, aux pensées d'autrui, mais de tout examiner par soi-même et de ne suivre que sa conviction propre, ou mieux encore : de tout produire soi-même et de ne tenir pour le vrai que ce que l'on fait soi-même. »<sup>289</sup> Si cette critique concerne jusqu'à un certain point le doute méthodique, c'est surtout à la notion « d'autorité » qu'elle s'adresse. Qu'elle soit interne/subjective ou externe/objective, l'autorité ne consiste en rien d'autre qu'à se fier à un « système de l'opinion et du préjugé »<sup>290</sup>, soit à supposer comme un *fait déterminé et préétabli* un principe arbitraire que l'on ne discute jamais, dans le cas présent, le sujet connaissant ou le moi lui-même. À travers cette critique de la notion « d'autorité », Hegel nous invite à ne pas confondre le scepticisme qu'il mobilise à l'une de ses éventuelles *dérives subjectivistes* qui prétendrait haut et fort que le fondement de la vérité résiderait dans l'individu lui-même, grief qu'il adresse autant à Descartes qu'à Schulze ou à l'idéalisme de Fichte.

Cette contestation de la démarche du *doute méthodique* ne peut toutefois pas être entièrement comprise si nous ne glissons pas un mot de la critique générale que Hegel adresse à la notion de « méthode ». Déjà dans la Préface, Hegel nous invite à ne pas nous préoccuper des questions concernant la méthode de la démarche phénoménologique, laquelle ne pourra être justifiée que par la *Logique* elle-même.<sup>291</sup> Derrière cette affirmation, Hegel ne cherche pas à récuser le concept de méthode lui-même, mais il cherche bien plutôt à nous indiquer qu'il n'est pas du ressort de la *Phénoménologie* de justifier sa propre entreprise, et ce, précisément parce que le concept de « méthode » n'est pas quelque chose d'extérieur au savoir, mais une de ses parties intégrantes, laquelle se développe ou se construit en même temps que le savoir lui-même. En bref, la méthode n'est pas quelque chose de rigide et ferme que l'on appliquerait indifféremment en toute circonstance ou à toutes les sphères du savoir à la manière d'une « routine »<sup>292</sup>, mais quelque chose qui se transforme et qui doit s'adapter aux besoins de l'objet que de notre visée épistémique. À cet égard, Hegel se montre sévèrement critique à l'endroit de la *méthode géométrique* qu'il considère inapte à la connaissance philosophique, non seulement parce qu'elle *sépare* la vérité de son propre contenu, soit du processus par lequel cette vérité est atteinte, mais également parce qu'elle présuppose le concept de « vérité » comme une forme de résultat préformaté : « La vérité

---

<sup>289</sup> *Ibid.*, Introduction, p. 122 [H, 10].

<sup>290</sup> *Ibid.*, Introduction, p. 123, [H, 10].

<sup>291</sup> *Ibid.*, Préface, p. 91 [H, LIV].

<sup>292</sup> *Ibid.*, Préface, p. 94 [H, LXI].

est son propre mouvement à elle-même, tandis que la méthode dont on vient de parler [celle de la mathématique] est la connaissance qui est extérieure au matériau ».<sup>293</sup> Cette critique de la notion de « méthode » réapparaît dans l'*Introduction* afin d'exposer le décalage constant entre le point de vue de la conscience naturelle – le *pour soi* ou le *pour elle* – et celui du savoir lui-même – l'*en soi* ou le *pour nous*. La progression des différentes figures du savoir apparaissant dans lesquelles séjourne la conscience naturelle « semble ne pas pouvoir avoir lieu sans une quelconque présupposition que l'on place au fondement comme *mesure de référence* ».<sup>294</sup> Or, la conscience naturelle est justement ce qui est dépourvu de toute détermination ; elle ne détient aucun *savoir concret*, et ce faisant, elle ne peut se rapporter à aucun *modèle* pour s'assurer de la validité ou de la justesse de sa connaissance. Comme le souligne très justement Olivier Tinland, la méthode exploitée par Hegel n'est pas à comprendre comme un cheminement *vers* la science, mais un cheminement *de* la science.<sup>295</sup> La science n'est pas une « voie royale »<sup>296</sup> par laquelle on accèderait à la vérité et si la conscience naturelle ne peut se référer à aucune norme scientifique, c'est que la science ne s'est pas encore constituée ; elle « ne fait encore qu'entrer en scène »<sup>297</sup> et son développement s'effectue en même temps que celui de la conscience. Si Hegel parle d'un « chemin » et non d'une « méthode du doute et du désespoir », c'est justement pour éviter toute allusion à une mesure de référence, car le chemin entrepris par la conscience est bien plutôt « l'histoire réalisée en son détail de la culture par laquelle la conscience elle-même se forme à la science. »<sup>298</sup>

*Par la suite*, Hegel nous met en garde de ne pas concevoir le « scepticisme s'accomplissant de lui-même » comme une « vision unilatérale » ou comme « l'une des figures de la conscience inaccomplie (*eine des Gestalten des unvollendeten Bewußtseins*) ».<sup>299</sup> De toute évidence, il s'agit d'un prélude à l'analyse de la figure de la conscience sceptique dans le chapitre sur *La vérité de la certitude de soi-même*, mais pas exclusivement. Pour revenir sur la notion « d'autorité », Hegel considère que la seule différence entre l'autorité que l'on s'accorde à soi-même ou à autrui, c'est la *vanité* de la première. Le terme « vanité » n'est pas à prendre dans un sens psychologique ou

<sup>293</sup> *Ibid.*, Préface, p. 90 [H, LIV].

<sup>294</sup> *Ibid.*, Introduction, p. 125 [H, 14].

<sup>295</sup> Tinland, O., *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 206.

<sup>296</sup> Sur ce point, voir les *Fragments 53 et 54* in *NF*, p. 73.

<sup>297</sup> *PhG*, Introduction, p. 125 [H, 14].

<sup>298</sup> *Ibid.*, Introduction, p. 122 [H, 10].

<sup>299</sup> *Ibid.*, Introduction, p. 123 [H, 11].

comme une simple épithète péjorative ; il correspond bien plutôt à la *vacuité* d'un savoir qui tenterait de s'engendrer par lui-même en excluant toute forme d'altérité et c'est bien là le danger qui guette le scepticisme qui ne comprendrait la connaissance que comme un processus subjectif de remise en question ou comme « un mouvement simplement négatif ».<sup>300</sup> Comme elle ne fait que *douter* de ou *nier* la vérité des manifestations qu'elle entrevoit, cette variante subjectiviste du scepticisme non seulement ne parviendrait à aucun résultat concret – à aucune vérité déterminée – mais elle méconnaîtrait même la véritable nature de la négation, car elle ne réalise pas que son savoir est un néant déterminé : « [Le scepticisme comme figure de la conscience] est en effet, le scepticisme qui, dans le résultat, ne voit jamais que le *pur néant* et fait abstraction de ce que ce néant est, de façon déterminée, le néant *de ce dont il résulte*. »<sup>301</sup> Une telle vision du scepticisme ne serait ainsi rien d'autre qu'une *abstraction* ; un concept totalement dépourvu de contenu et qui ne produirait que du *vide conceptuel*, mais aucune connaissance véritable. En bref, du vide ne peut provenir que le vide ou l'abîme appelle l'abîme : « Le scepticisme, qui finit avec l'abstraction du néant ou de la vacuité, ne peut pas, à partir de celle-ci, progresser plus loin, mais il lui faut attendre de voir si quelque chose, et quoi, s'offre éventuellement à lui comme du nouveau, pour le précipiter dans le même abîme vide. »<sup>302</sup> Or, le « scepticisme s'accomplissant de lui-même » concerne « [l]'intégralité des formes de la conscience sans réalité »<sup>303</sup> et non un seul de ses moments localisés ; il n'est pas une simple instance négative, mais détient un véritable effet positif, car il assure le *passage*, la *progression* ou la *connexion* entre les différentes étapes que la conscience doit parcourir dans le processus phénoménologique. Le propre du scepticisme, c'est justement de ne pas avoir de *terme* et ce serait méconnaître son essence que de penser pouvoir l'achever d'une traite pour ne plus y revenir. Néanmoins, le scepticisme doit se *réfléchir lui-même* ; la conscience doit se rendre compte de sa propre activité négative. Si la variante subjectiviste du scepticisme – ce qui au fond n'est rien d'autre que le scepticisme moderne – n'est pas un scepticisme authentique, il doit cependant être intégré à son tour dans la démarche du phénoménologue pour obtenir une reconnaissance du pouvoir de la négativité inhérente à la conscience, point que nous aborderons dans la dernière partie de ce chapitre.

---

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> *Ibid.*

### 3.2 Le désespoir comme inquiétude de la conscience

Le scepticisme mobilisé par Hegel dans l'*Introduction* ne doit pas être interprété comme une « doctrine » ou une « pensée du doute », du moins, si et seulement si l'on confère à la notion de « doute » une *finalité épistémique* qui s'exprimerait selon un critère de certitude ou d'autorité, conclusion que nous avons déjà eu l'occasion d'observer lors de notre premier chapitre. Le doute n'est pas un intermédiaire provisoire à surmonter une bonne fois pour toutes, mais quelque chose de constant qui nous « amène à *désespérer* des représentations, pensées et opinions prétendument naturelles, qu'il est indifférent de nommer propres ou étrangères, et dont la conscience qui se met directement à examiner est encore remplie et affectée, tout en étant par là, en fait, incapable de ce qu'elle veut entreprendre. »<sup>304</sup> Pour répondre au jugement intransigeant de Bernard Bourgeois, ce n'est pas tant que Hegel récuse univoquement la notion de « doute » qu'il ne veut plutôt l'extirper de sa signification moderne en la redéfinissant positivement à travers la notion de « désespoir ».

L'examen du concept de « désespoir » se confronte néanmoins à un certain obstacle. Tout comme pour les termes « doute » et « douter », les termes « désespoir » et « désespérer » n'apparaissent que trois fois dans la *Phénoménologie* : deux fois dans l'*Introduction* et une troisième dans le chapitre sur la *Certitude sensible*. Hegel mentionne également l'un ou l'autre de ces deux termes aux *fragments* 24 et 88 de Iéna, mais ces deux textes ne nous seront pas d'une grande d'aide ; dans le premier, Hegel utilise le terme « désespéré » pour décrire la situation de Karl Moor, l'un des personnages principaux de *Les brigands* de Schiller, afin d'établir un lien de réciprocité entre le tragique et la moralité et de leur conférer une signification sentimentale<sup>305</sup>, alors que dans le deuxième, le désespoir sert à désigner « la douleur infinie »<sup>306</sup> ressentie par l'être humain lorsqu'il constate l'écart qui le sépare de la divinité et « l'abandon de Dieu ».<sup>307</sup> Dans les deux cas, le désespoir semble impliquer un *sentiment douloureux* et une forme d'*abandon* de la conscience face à la *nullité de son savoir*, ou plutôt, lorsqu'elle constate la *séparation* entre ce qu'elle considérerait comme le savoir et le savoir lui-même. Si nous revenons à l'extrait que nous avons présenté un peu plus haut, c'est précisément cette idée de séparation ou d'écart de la

---

<sup>304</sup> *Ibid.*

<sup>305</sup> *Fragment 24 in NF*, p. 47.

<sup>306</sup> *Fragment 88 in NF*, p. 91.

<sup>307</sup> *Ibid.*

conscience qui est présentée derrière la notion de « désespoir », laquelle s'exprime sous deux formes différentes.

*Premièrement*, le désespoir *arrache* la conscience à ses *représentations prétendument naturelles*, c'est-à-dire qu'elle *reconnaît* ou *constate* la *non-vérité* de son *savoir immédiat*. Ce n'est pas que les représentations naturelles de la conscience soient fausses en elles-mêmes ou qu'elles n'ont aucune prétention de vérité, seulement, lorsqu'elle les rencontre, la conscience ne les questionne pas, mais les accepte d'emblée et les considère comme des *faits figés et irrévocables* alors que ces représentations *présupposent* déjà un fondement plus *général*. À travers l'expérience du désespoir, c'est finalement l'exigence d'une *médiation* du savoir qui se manifeste ; la conscience doit *réfléchir* son savoir et non le considéré comme déjà acquis.

*Deuxièmement*, le désespoir plonge la conscience dans une forme d'*inertie* ou de *léthargie intellectuelle*, une observation qui rappelle fortement la thématisation des *Leçons* où le scepticisme est comparé à une forme de paralysie. Le désespoir force la conscience à constater la *contradiction* inhérente à la finitude, et ce faisant, elle perd le socle de sa vérité ; la conscience ne sait plus par où procéder dans sa quête de savoir et son regard oscille entre les deux côtés de la contradiction, comme si elle était *enivrée*. Par ailleurs, c'est précisément par la métaphore de l'ivresse que Hegel représente dans la *Préface* l'expérience de la disparition du savoir de la conscience : « Le vrai est ainsi le délire bacchique dans lequel il n'y a aucun membre qui ne soit ivre, et puisque chaque membre, en tant qu'il se sépare, se dissout aussi bien immédiatement, ce délire est aussi bien le repos transparent et simple ».<sup>308</sup> Ce repos n'est toutefois pas une tranquillité d'esprit ; si le désespoir *immobilise* la conscience, c'est précisément parce qu'elle *s'agite* dans tous les coins et comme elle veut aller dans toutes les directions en même temps, elle n'en prend aucune. En d'autres termes, le désespoir n'exprime nulle autre chose que la rencontre de la conscience avec la négativité, en l'occurrence celle de son *non-savoir*, laquelle se manifeste sous la forme de l'*inquiétude* (*Unruhe*) : « c'est justement cette inquiétude qu'est le Soi ».<sup>309</sup>

Le lien entre les concepts de désespoir » et « inquiétude » n'est pas explicitement mentionné par Hegel, mais celui-ci devient d'autant plus visible si nous soulignons, comme l'a bien remarqué Jacques Colette, que le désespoir s'inscrit à l'intérieur d'un lexique de la *peur*, ou

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, Préface, p. 90 [H, LV].

<sup>309</sup> *Ibid.*, Préface, p. 71 [H, XXIV].

plutôt, d'un *sentiment pathologique* : « Le geste phénoménologique consiste ainsi à discerner l'inquiétude et l'angoisse qui travaille cette inertie d'une conscience qui ne s'accorde, non sans violence, que des satisfactions limitées. »<sup>310</sup> Pour le résumer, le désespoir symbolise pour la conscience naturelle le moment de la *perte de sa vérité immédiate, déterminée et fixe* à l'intérieur du processus de *médiation* du savoir et cette médiation est dépeinte dans l'*Introduction* comme une forme de *souffrance* que la conscience *craint* et cherche à éviter :

La conscience *endure* donc, de son propre fait, cette *violence* qui consiste, pour elle, à se gâter [*sich...zu verderben*] la satisfaction bornée. Quand le *sentiment* de cette *violence* est éprouvé, l'*angoisse* peut bien *reculer devant la vérité* et chercher à se conserver ce dont la *perte* menace. Mais elle ne peut trouver *aucun repos* [*Sie kann aber keine Ruhe finden*], soit qu'elle veuille demeurer dans une inertie où toute pensée est absente [*in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will*] : la pensée *trouble* l'absence de pensée et son *inquiétude* [*Unruhe*] dérange l'*inertie*, – soit qu'elle se fixe comme une sensibilité réceptive qui assure trouver toute chose *bonne* en son *espèce* : assurer cela, c'est *endurer* tout autant une *violence* de la part de la raison, laquelle ne trouve pas bon quelque chose précisément pour autant que c'est une *espèce* [...] elle est une satisfaction qu'il faut abandonner à elle-même, car elle *fuit* l'universel et cherche seulement l'être-pour-soi.<sup>311</sup>

À première vue, cet extrait semble confirmer l'interprétation existentielle du désespoir que nous avons présenté dans la deuxième section de ce chapitre, d'autant plus que la *Préface* indique que la médiation « est ce dont on a horreur »<sup>312</sup>. La conscience subirait l'expérience de la perte de son savoir immédiat comme une dépossession, et par conséquent, comme une perte de son être et de son monde et l'inquiétude de la conscience se manifesterait comme un déracinement. Certains commentateurs ont même tenté de comparer, voire de trouver un lien, entre la notion de « désespoir » exploitée par Hegel et celle de Kierkegaard.<sup>313</sup> Mais ne crions pas si vite victoire. Si Hegel décrit bel et bien le désespoir comme un sentiment d'angoisse éprouvé par la conscience, cette description se rapproche cependant dangereusement de la *maladie* et l'inquiétude, loin de maintenir la conscience dans un état d'inertie, est bien plutôt de qui lui permet d'en sortir. Comme l'explique André Stanguennec, l'inquiétude dispose d'une structure fondamentalement duale et si

<sup>310</sup> Colette, J., *Hegel et le scepticisme* in *Revue germanique internationale*, n° 24, 2016, p. 36.

<sup>311</sup> *PhG*, p. 124 [H, 12-13]. Nous soulignons.

<sup>312</sup> *Ibid.*, Préface, p. 70 [H, XXIII].

<sup>313</sup> Collette, J., *op. cit.*, p. 37-41 ; Löwith K., *op. cit.*, p. 95-101 ; Grosos, P., *Patience et inquiétude selon Hegel* in *Philosophie : Éditions de minuit*, n° 80, 2004, p. 35-38.

elle s'exprime surtout *négativement* sous la forme d'un sentiment de manque ou de privation, elle exprime tout autant une pulsion dynamique (*Trieb*) vers le connaître qui permet à la conscience de dépasser *positivement* les oppositions qu'elle rencontre.<sup>314</sup> En d'autres termes, l'inquiétude ne s'identifie pas strictement au désespoir, mais celui-ci coïncide bien plutôt à son moment négatif, lequel. Le désespoir n'est donc pas une position tenable par elle-même, car elle est symptomatique d'un confinement de la conscience dans sa propre subjectivité. Pour revenir sur l'horreur que provoque en nous la médiation, Hegel précise que ce sentiment d'épouvante n'est provoqué que par une méconnaissance du caractère positif de la négativité, lequel doit être réfléchi pour pallier la perte du savoir immédiat, et ce faisant, rétablir l'identité propre de la conscience :

Mais que l'on éprouve une telle horreur vient, en fait, de ce que l'on n'est pas familier avec la nature de la médiation et de la connaissance absolue elle-même. Car la médiation n'est rien d'autre que l'égalité à soi-même qui se meut ou encore : elle est la réflexion en soi-même, le moment du Moi qui est pour lui-même, la négativité pure, ou rabaissée à sa pure abstraction, le *devenir simple*.<sup>315</sup>

L'inquiétude n'est donc pas comprendre comme un simple rapport de la conscience à sa propre existence ou de son être, mais avant tout comme un rapport de la conscience avec l'*identité* de son savoir, laquelle se métamorphose sans cesse. Ce n'est pas d'elle-même que la conscience doute, mais uniquement de la vérité des objets finis qu'elle rencontre. Si l'inquiétude représente la négativité qui travaille toute subjectivité, la conscience doit cependant apprendre à la maîtriser pour éviter de sombrer dans l'inertie de sa propre *vanité cognitive* ; elle implique un décroisement de la conscience d'un savoir purement subjectif vers un savoir objectif, ce dont peut témoigner le fragment 21 de Iéna : « *In omnia alia abeunt*, ceux qui doivent renier leur subjectivité pour penser et admettre quelque chose de prouvé, une vérité. Leur inquiétude subjective n'est pas apte à la quiétude du connaître. Ils n'ont été soumis à aucune discipline. »<sup>316</sup>

#### **4. L'illustration du chemin sceptique dans la *Certitude sensible* et *La vérité de la certitude de soi-même* : le renversement de la conscience**

---

<sup>314</sup> Stanguennec, A., *Inquiétude, désir et volonté de la loi dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel* in *Revue germanique internationale*, n° 18, 2002, p. 185.

<sup>315</sup> *PhG*, Préface, p. 70 [H, XXIV].

<sup>316</sup> *Fragment 21* in *NF*, p. 47.



Notre analyse des concepts de « doute » et de « désespoir » nous a permis d'élucider la signification que Hegel accorde au « scepticisme s'accomplissant de lui-même ». Celui-ci s'articule comme une *expérience négative* qui permet à la conscience naturelle de s'affranchir de son propre point de vue subjectif en la confrontant à la contradiction de son savoir *immédiat, fini et fixe*. Le scepticisme est ainsi, pour la conscience naturelle, *une expérience transitive du non savoir*, non pas au sens où il s'agirait d'une étape provisoire de la connaissance qui aurait pour finalité l'atteinte d'une vérité inébranlable, mais bien au contraire, il s'agit d'un moment d'*inquiétude* qui *paralyse* l'activité cognitive de la conscience naturelle et qui l'accompagne dans chacune des figures du savoir apparaissant qu'elle rencontre. Si ce *moment négatif* se répète sans cesse, c'est que 1) *d'une part*, la négativité se produit à l'insu de la conscience ; la conscience n'entreprend pas délibérément de douter à la manière d'une méthode, car le doute a davantage la *fonction descriptive* d'illustrer la rencontre entre la conscience et la négativité, rencontre que la conscience cherche à éviter par tous les moyens et 2) *d'autre part*, comme elle fuit avec *horreur* la médiation du savoir, la conscience naturelle croit que cette expérience négative ne se reproduira pas une fois expérimentée et elle tente de conserver la vérité de son nouveau savoir immédiat, ce que Ysthaq Klein décrit comme une forme d'oubli.<sup>317</sup> Cette rencontre de la conscience avec la négativité, symbolisée par le scepticisme, est ainsi le symptôme de l'inadéquation, ou plutôt, de la *désunion* de la conscience avec son savoir, mais surtout d'elle-même : « Elle [la médiation avec soi-même] est, en tant que sujet, la négativité simple en sa pureté, par la même la désunion (*Entzweiung*) de ce qui est simple ou le redoublement opposant qui est, à son tour, la négation de cette diversité indifférente et de son opposition ».<sup>318</sup>

Le scepticisme divise la conscience naturelle en deux en instaurant une *opposition* entre la conscience et l'ob-jet (*Gegenstand*) qu'elle vise et cet ob-jet peut tout aussi bien être le monde phénoménal que la conscience elle-même. Pour clôturer notre étude, nous voulons montrer comment ce schéma d'opposition se reproduit dans la *Phénoménologie* elle-même en prenant quelques exemples de figures où le scepticisme se manifeste, à notre sens, le plus expressément. Procéder à l'examen de l'instance sceptique mobilisée par Hegel dans toute la *Phénoménologie*

<sup>317</sup> Klein, Y., *op. cit.*, p. 378 : « Le “philosophe” de la conscience naturelle aura pourtant comme arme à lui : l'oubli. Il désavouera toujours volontiers ce qu'il a dit auparavant, puisqu'il ne tient pas à rester fidèle à son “savoir”, mais plutôt à son “objet”. Il va toujours refouler ses contradictions qui le poussent de figure en figure, en se considérant, chaque fois, comme se trouvant à un point de vue initial et croyant que sa vérité est immédiate. »

<sup>318</sup> *PhG*, Préface, p. 69 [H, XXI]. Traduction légèrement modifiée.

serait non seulement trop fastidieux et inutile, mais cela dépasserait aussi complètement le cadre de l'étude en vigueur. Ainsi, nous limiterons notre analyse aux figures 1) de la *Certitude sensible*, 2) de la conscience sceptique elle-même dans *La vérité de la certitude de soi-même*.

#### 4.1 Le désespoir de la *Certitude sensible* : le scepticisme comme perte de l'immédiateté

Le moment de la *Certitude sensible* n'est ni plus ni moins que le commencement du parcours phénoménologique ; la conscience naturelle est pour le moment totalement dépourvue du moindre savoir concret et la première expérience de connaissance qu'elle rencontre est celle des choses sensibles, les ob-jets (*Gegenstand*) ou les étants. Selon Hegel, la conscience acquiert ce premier type de connaissance à l'aide de sa visée ou de son avis (*Meinen*), c'est-à-dire qu'elle relève du registre de l'*opinion*. Ainsi, la connaissance des ob-jets est à la fois *la plus riche quantitativement*, la diversité phénoménale étant composée d'une *infinité* de choses et de formes, mais également « la plus abstraite et la plus pauvre »<sup>319</sup> *qualitativement ou ontologiquement*, car l'être des objets sensibles est dépendant d'une *relation*. Si le passage sur la *Certitude sensible* nous intéresse, c'est non seulement parce qu'il s'agit de l'un des rares chapitres où le terme « scepticisme » apparaît, mais surtout parce qu'il s'agit du seul autre endroit de la *Phénoménologie* où les termes « doute » et « désespoir » réapparaissent l'un à la suite de l'autre, et ce, tout en évoquant la métaphore de l'enivrement que nous avons discuté plus tôt :

[I]ls [les tenants de la certitude sensible] sont à renvoyer à l'école la plus élémentaire de la sagesse, à savoir aux anciens mystères, célébrés à Éleusis, de Cérès et de Bacchus, et qu'ils ont, pour commencer, à apprendre l'acte de manger le pain et de boire le vin ; car celui qui a été initié à de tels secrets n'est pas seulement amené à douter de l'être des choses sensibles, mais à désespérer de cet être...

Curieusement, ce passage n'a pas été attiré l'attention des commentateurs, mais le chapitre de la *Certitude sensible* a néanmoins déjà servi d'exemple de la démarche sceptique inhérente à la *Phénoménologie*. Selon Dietmar H. Heidemann, le chemin sceptique emprunté par Hegel s'illustre le mieux dans les deux premiers chapitres de la *Phénoménologie*, mais plus particulièrement dans celui sur la *Certitude sensible*.<sup>320</sup> Pour résumer brièvement l'argument de Heidemann, le passage

---

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 132 [H, 23].

<sup>320</sup> Heidemann, D. H., *Hegel on Scepticism in Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n° 63, 2011, p. 88.

de la *Certitude sensible* peut se diviser en trois étapes, lesquelles décrivent une forme de connaissance passive à l'aide d'un langage ostensible ou indexical, mais qui sombrent inévitablement toutes les trois dans l'expérience de la contradiction, ou plus précisément de la négation du savoir. Selon Heidemann, le scepticisme surgit dès lors comme le *résultat* de chacune de ces trois étapes comme l'échec ou l'inadéquation entre les points de vue du particulier et de l'universel.<sup>321</sup> Les trois étapes que Heidemann distingue sont les suivantes :

*Premièrement*, la conscience fait l'expérience des objets spatio-temporels, le « ceci », qu'elle se représente sous la double figure du « ici » et du « maintenant ». La conscience confère à ces objets une *certitude immédiate*, puisqu'elle n'en est pas elle-même responsable ; elle ne fait qu'*accueillir* ou *recevoir* ces objets en elle à travers une *visée* qui lui appartient en propre (*Meinen*). Par exemple, « ceci est un café » ou « maintenant il fait nuageux » ne sont pas des énoncés que je construis arbitrairement, mais des *faits* qui s'imposent à moi précisément parce qu'un café se *tient* devant ou *contre* moi (*steht...gegen*) et qu'il y a, à l'instant présent, un ciel nuageux *en face* de moi. Et c'est là qu'est tout le problème, car ce savoir des objets spatio-temporels ne peut s'effectuer qu'en fonction d'un *rapport d'exclusion*. Dire « ceci est un café » implique nécessairement que « ceci *n'est pas* un arbre ou une pomme » de même que dire « maintenant il fait nuageux » implique nécessairement « maintenant il *ne fait pas* nuit ou ensoleillé ». L'expérience du « ceci » comme « ici » et « maintenant » est donc limitée et insuffisante, car elle n'arrive pas à traduire la *négation* de la *multiplicité* des objets sensibles, mais seulement un seul cas *isolé* et *déterminé*, soit celui qui se présente à nous.

*Deuxièmement*, la conscience tente de rétablir cette certitude immédiate en mettant l'accent sur son *côté subjectif*. Certes, la connaissance du « ceci » est limitée parce qu'elle introduit un rapport d'exclusion qui n'arrive pas à exprimer la négation, mais cette lacune pourrait être remédié si l'on fait valoir que tout « ceci » se rapporte à un « celui-ci » ; que derrière toute connaissance d'objet réside un « Moi » ou un « sujet connaissant » qui permet d'exprimer la diversité des objets qu'il rencontre. Si je peux dire « ceci est un café », c'est précisément dans la mesure où « moi, je le vois, je le sens et je le goûte » comme « je vois la pomme ou l'arbre » desquels le café diffère. Le « Moi » ou le « celui-ci » permettrait donc de faire la *synthèse* de tous les objets qu'il rencontre ; de tous les « ici » et « maintenant » qu'il expérimente. Malheureusement, cette fuite de la

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 89-91.

conscience vers le côté du sujet ne fait que reproduire la même contradiction que nous avons observé pour le « ceci ». Non seulement cette solution, au lieu de s'en soustraire, ne fait que réitérer le *rapport d'exclusion* à la source du problème, mais en plus, le terme « Moi » n'est pas quelque chose de spécifique ou de particulier qui se rapporterait à ma seule *visée*, mais un terme générique et universel qui se rapporte à tous les autres « Moi ». Lorsque je dis « ceci est un café parce que, *moi*, je le vois », cette phrase ne peut pas valoir pour tout le monde, parce qu'elle ne rapporte qu'à ma propre expérience *particulière* du café qui se trouve devant moi, mais en tant qu'*acte langagier*, cette phrase infère tacitement qu'elle vaut pour toute subjectivité susceptible de la comprendre : « En disant cet *ici*, ce *maintenant* ou quelque chose de *singulier*, je dis *tous les ceci*, *tous les ici*, *tous les maintenant*, *tous les singuliers* ; de même, en disant *Moi*, ce *Moi singulier que voici*, je dis de façon générale *tous les Moi* ; chacun d'eux est ce que je dis : *Moi*, ce *Moi-ci*, qui est *singulier*. »<sup>322</sup> D'après Heidemann, le scepticisme réapparaîtrait précisément dans ce décalage entre la *visée particulière* et la *prétention universelle du langage*.<sup>323</sup>

*Troisièmement*, la conscience tenterait de rétablir sa certitude immédiate de manière désespérée en ne dissociant plus les pôles objectif et subjectif de la *relation*, mais en la prenant comme un *tout*, c'est-à-dire comme un *point particulier* qui ferait l'unité de l'objet et du sujet et qui se rapporterait à un *moment singulier*. La phrase « maintenant il fait nuageux » ne serait pas certaine parce qu'il y aurait une primauté de l'*objet visé* ou du *Moi qui vise* cet objet, mais parce qu'elle se référerait à un *instant précis et unique dans le temps* qui exclurait tous les autres points temporels. Ainsi, la proposition « maintenant il fait nuageux » ne serait donc pas vraie à tout moment, mais seulement à l'*instant présent* pour *celui* qui contemple *ce* ciel nuageux. Néanmoins, cette dernière option se retrouve à son tour insatisfaisante, car elle rétablit encore une fois la relation au cœur du problème. La proposition « maintenant il fait nuageux » est fondamentalement ambiguë, car « maintenant » peut aussi bien désigner tout moment de la journée – il est *telle* heure à telle minute à *telle* seconde – que n'importe quelle date – il est *tel* jour de *telle* semaine de *tel* mois de telle année. Par conséquent, la conscience est obligée d'admettre qu'elle ne peut tirer aucune certitude immédiate de la sensibilité, ce qui la plongerait directement au désespoir.<sup>324</sup>

---

<sup>322</sup> *PhG*, p. 136 [H, 29].

<sup>323</sup> Heidemann, D. H., *op. cit.* p. 90.

<sup>324</sup> *Ibid.*, P. 91.

Dans l'ensemble, nous trouvons que l'exposition du scepticisme présenté par Heidemann dans la *Certitude sensible* a le mérite de bien illustrer le moment de la rencontre entre la conscience et la négativité, mais elle n'est pas sans poser de lourd problème. Si les deux premières parties de son analyse restent assez fidèles au texte, Heidemann néglige cependant que le « ceci » et le « celui-ci » ne sont pas déduits l'un à la suite de l'autre, comme si la conscience découvrait l'objet et ensuite le sujet de la certitude immédiate, mais c'est plutôt la *relation* entre les deux que la conscience pose comme de manière immédiate :

De ce qu'elle [la certitude sensible] sait, elle ne dit que ceci : *c'est* ; et sa vérité contient seulement l'*être* de la chose en question ; de son côté, la conscience est, dans cette certitude, seulement en tant que pur *Moi* ; ou encore *moi*, je suis, dans une telle certitude seulement en tant que pur *celui-ci*, et l'objet est, de même, seulement en tant que pur *ceci* [...] De même, la certitude est, en tant que *relation*, une relation pure *immédiate* : la conscience est un *Moi*, rien de plus, un pur *celui-ci* ; l'*individu* singulier sait un pur ceci, ou l'être *singulier*.<sup>325</sup>

Comme le souligne bien Olivier Tinland, une fois cette *relation* posée, celle-ci se « se décante aussitôt en deux pôles distincts, conformément à la structure duale de la conscience »<sup>326</sup> ; la conscience accordera tout d'abord une *primauté ontologique* au pôle de l'objet pour ensuite *renverser* cette primauté vers le pôle du sujet, mais ces deux pôles n'ont pas été adoptés séparément, mais ensemble. L'erreur de la conscience, ce n'est pas d'avoir conféré une certitude immédiate à l'ob-jet (*Gegenstand*) sensible pour ensuite essayer de la retrouver dans le sujet sensible, mais plutôt d'avoir essayé de comprendre la connaissance dans les termes d'une *relation* entre des objets de nature empirique – ce qui comprend aussi bien le « ceci » que le « celui-ci » – d'avoir imposé cette relation de manière unilatérale et irrévocable, et ce faisant, d'avoir privilégié sa *visée épistémique particulière* au détriment de l'*universalité de son langage*. Si la *Certitude sensible* exprime bel et bien l'opposition entre les points de vue de l'universel et du particulier, la contradiction que vise Hegel est bien plutôt celle du décalage entre ce que la conscience *dit* et ce qu'elle *performe* :

---

<sup>325</sup> *PhG*, p. 132 [H, 23].

<sup>326</sup> Tinland O., *Y a-t-il un « faux départ » de la Phénoménologie de l'esprit* in *Revue germanique internationale*, n° 24, 2016, p. 149.

Mais le langage est, comme nous le voyons, le plus vrai des deux moments ; en lui, nous réfutons nous-mêmes immédiatement notre *visée*, et, puisque l'universel est ce qu'il y a de vrai dans la certitude sensible, et que le langage exprime seulement ce vrai, il n'est absolument pas possible que nous puissions jamais dire un être sensible que nous *visons*.<sup>327</sup>

Nonobstant ces remarques sur la nature de la *relation*, nous considérons que la troisième partie de l'analyse de Heidemann est de loin la plus problématique, car elle caricature complètement la véritable conclusion de la *Certitude sensible*. Le renversement de la conscience dans le pôle subjectif du pur *Moi* ou du pur « *celui-ci* » ne s'achève pas sur la tentative de rétablir la relation en la prenant comme un point temporel précis, mais plutôt sur l'*abandon* des pôles de l'objet et du sujet :

La certitude sensible fait donc l'expérience de ce que son essence n'est ni dans l'ob-jet ni dans le *Moi*, et que l'immédiateté n'est ni une immédiateté de l'un ni une immédiateté de l'autre, car, en tous deux, ce que je vise est, bien plutôt, quelque chose d'inessentiel, et l'ob-jet ainsi que le *Moi* sont des universels dans lesquels le maintenant et l'ici, tout comme le *Moi* que je vise, ne persistent pas ou n'ont pas d'être. Nous en venons, de ce fait, à poser le tout de la certitude sensible lui-même comme son essence, et non plus seulement l'un des deux moments de cette certitude, comme cela s'est produit dans les deux cas envisagés, où d'abord l'ob-jet opposé au *Moi*, puis le *Moi*, étaient censés être sa réalité.<sup>328</sup>

Le *tout* de la certitude sensible, ce n'est pas de prendre le *Moi* et l'ob-jet ensemble dans une unité fixe, mais c'est la *relation elle-même*, car elle est ce qui *demeure* et *perdure* à travers la richesse infinie des « ceci » et « celui-ci », et ce faisant, elle *indifférente* à tel ob-jet ou tel *Moi* particulier. La relation est la *véritable immédiateté* de la certitude sensible, car c'est elle qui a été posée en première instance, mais celle-ci échoue à son tour, car elle se contente de *montrer* le sensible et non pas de le dire. Si l'on comprend cet aspect, alors on comprend que le véritable résultat du scepticisme consiste moins dans les échecs successifs du pôle de l'ob-jet, du *Moi* et de la relation que dans l'*échec de l'immédiateté elle-même* et c'est elle qui plonge la conscience dans le désespoir et l'inertie :

---

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 134 [H, 26-27].

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 136 [H, 29].

Il y a, par conséquent, de quoi s'étonner lorsque, à l'encontre de cette expérience, on pose comme une expérience universelle, également comme une affirmation philosophique, et même comme un résultat du scepticisme, que la réalité ou l'être appartenant à des choses extérieures en tant que *ces choses-ci* ou que sensibles aurait une vérité absolue pour la conscience.<sup>329</sup>

La conscience constate que la *relation* qu'elle avait posée à la base de la certitude sensible est défaillante, et ce faisant, elle s'*agite*, ne sachant plus où elle doit chercher sa vérité. La chose doit être rappelée, la contradiction présentée à la fin de l'examen sceptique doit surtout être rapprochée de la notion « d'antinomie », et ce, précisément parce que le sceptique, ne pouvant se prononcer en faveur de la thèse ou de l'antithèse, récuse les deux positions et alterne constamment entre les deux. La conscience qui prétend détenir une certitude immédiate de la sensibilité réalise ce même schéma d'alternance à la fin de cette première expérience de connaissance ; 1) d'un côté, la *relation* doit être abandonnée, car elle ne permet pas d'exprimer le singulier, mais seulement de l'universel, 2) de l'autre, les choses sensibles n'ont pas d'être en dehors de cette *relation*. Ne sachant pas si elle doit ou non renoncer à la *relation*, la conscience est mise à l'arrêt intellectuellement jusqu'à ce qu'elle *nie* ou *renverse* la prétention universelle de la relation et découvre que la vérité de la certitude sensible repose dans la perception (*Wahrnehmen*), soit dans le langage.

#### 4.2 Le renversement de la conscience sceptique

Gérard Lebrun disait de la figure de la conscience sceptique qu'elle « [surgit] dans la *Phénoménologie* comme la première figure lucide dans laquelle la conscience fait de son "opération effective" son unique objet ».<sup>330</sup> Comme nous l'avons mentionné plus haut, le geste du scepticisme se produit dans la *Phénoménologie* comme si la conscience n'en avait pas connaissance et une fois qu'elle fait l'expérience de la négativité, elle l'oublie tout aussitôt, certaine qu'elle a retrouvé l'immédiateté qu'elle a perdue. La figure de la conscience sceptique *renverse* cette attitude de la conscience qui *reconnaît* pour la première fois l'expression de la négativité qui la travaille depuis le commencement de l'entreprise phénoménologique. Si la remarque de Lebrun illustre formidablement ce *renversement*, il faut savoir qu'il n'en a pas

---

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 140 [H, 34].

<sup>330</sup> Lebrun G., *La patience du concept : Essai sur le Discours hégélien*, Paris, Gallimard, NRF, 1972, p. 236.

toujours été le cas pour Hegel. Dans la *Phénoménologie*, la figure de la conscience sceptique apparaît comme le deuxième moment de la triade de *La liberté de la conscience de soi*, laquelle succède au fameux moment de la *reconnaissance* dans *Maîtrise et servitude*. Or, un rapide aperçu du *Premier système de 1803-1804* de la *Philosophie de l'esprit de 1805* nous montre que la figure de la conscience sceptique est complètement absente. Dans le premier de ces deux textes, le moment de la reconnaissance débouche sur une thématisation de l'esprit éthique<sup>331</sup>, alors que dans le second, le passage sur la lutte pour la reconnaissance est immédiatement suivi de l'*Esprit effectif*, section dans laquelle Hegel élabore le projet d'une philosophie du droit déjà teintée de sa lecture de l'*Antigone* de Sophocle et qui évoque fortement *La raison qui met à l'épreuve les lois*.<sup>332</sup>

Faire du scepticisme non pas un *mouvement* ou un *moment négatif*, mais bel et bien une *figure* de la conscience – à l'instar de l'expérience de la liberté de stoïcisme et de la conscience malheureuse – n'a donc pas toujours été une option envisagée par Hegel, peut-être en raison de la « redondance » de son raisonnement. À cet égard, certains interprètes de Hegel ont même regardé les figures de la conscience stoïque et de la conscience sceptique comme une sorte de duplicata de *Maîtrise et servitude*. Par exemple, Jean Hyppolite disait que « [e]ntre la conscience de soi stoïque et la conscience sceptique, il y a le même rapport qu'entre le maître et l'esclave. Le maître n'était que le concept de la conscience de soi indépendante, l'esclave en était la réalisation effective. »<sup>333</sup> Ce jugement sera essentiellement repris par Jarczyk et Labarrière dans leur commentaire de la conscience malheureuse où l'analogie entre la conscience sceptique et le serviteur est omniprésente.<sup>334</sup> La conscience stoïque serait ainsi l'équivalent du maître (*Herr*) et la conscience sceptique celle du serviteur (*Knecht*), mais au lieu de s'intéresser à la question de la reconnaissance, la focale est déplacée sur le terrain de la liberté. À l'instar du maître, la conscience stoïque correspond au *pur concept abstrait* de la liberté, alors que la conscience sceptique

---

<sup>331</sup> *Fragment 22 in Le premier système : la philosophie de l'esprit (1803-1804)*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1999, p. 88-98. Cette première *Philosophie de l'esprit* ne nous est, malheureusement, parvenue que par fragments, dont la plupart sont incomplets. Par conséquent, la succession chronologique, et par la même occasion l'interprétation, de ces fragments sont fortement sujettes à caution. La position exacte qu'occupait le moment de la reconnaissance dans cette œuvre nous est donc inconnue, tout comme la section du texte qui lui succédait. Néanmoins, ce fragment à lui seul permet de témoigner que Hegel voulait transposer son analyse de la reconnaissance sur le terrain de la philosophie politique et non sur une thématisation de la liberté, comme tel est le cas dans la *Phénoménologie*.

<sup>332</sup> *Philosophie de l'esprit de 1805*, trad. G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, coll. Épiméthée, p. 46-50.

<sup>333</sup> Hyppolite, J., *op. cit.*, p. 178.

<sup>334</sup> Jarczyk G. et Labarrière, P.-J., *Hegel : le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Paris, Aubier, 1989, p. 89-103.



correspond, à l'instar du serviteur, à la *réalisation effective* de la liberté, parallèle qui est lui-même souligné par Hegel :

Il est clair que, de même que le stoïcisme correspond au concept de la conscience subsistante par soi qui est apparue comme rapport de la maîtrise et de la servitude, de même le scepticisme correspond à la réalisation de cette conscience en tant qu'elle est l'orientation négative vers l'être-autre, qu'elle est le désir et le travail.<sup>335</sup>

Le parallèle entre *Maîtrise et servitude* et la figure de la conscience sceptique, s'il s'avère juste et confirmé par Hegel, ne doit pas en revanche être poussé trop loin. Contrairement à *Maîtrise et servitude*, la conscience stoïque et la conscience sceptique ne sont pas deux consciences de soi distinctes qui *s'affronteraient* pour être reconnues de ou pour imposer la négativité de leur désir sur l'autre, mais la *succession* de deux attitudes vis-à-vis du concept de « liberté » au sein d'une seule et même conscience. À notre sens, la figure de la conscience sceptique partage moins avec *Maîtrise et servitude* qu'avec *Force et entendement*, et ce, précisément parce que la figure du scepticisme présente l'ultime conséquence de *l'enfermement de la conscience* au sein de la *logique d'entendement*.

Tout au long de notre étude, nous avons souligné le lien conceptuel qu'établit Hegel entre le lexique du scepticisme et celui de l'entendement, mais jusqu'à présent, un tel lien semblait absent des thématisations de la *Phénoménologie*, sauf peut-être à l'occasion de nos remarques sur la dissociation du « scepticisme s'accomplissant de lui-même » et du doute méthodique où Hegel semblait suggérer qu'une figure du scepticisme correspondrait à une forme inaccomplie, voire immature, du scepticisme. Selon Yshtaq Klein, la figure du scepticisme représenterait une *forme abstraite* du scepticisme qui doit être dissociée du *scepticisme véritable ou concret*, celui qui est présenté dans l'*Introduction* et qui traverse l'entièreté de la *Phénoménologie*.<sup>336</sup> Si la conscience sceptique est défailante, c'est qu'elle récusé toute forme de positivité au profit de la pure négation de toute chose, et ce faisant, elle ne réalise pas que cette négativité dans laquelle elle s'isole est elle-même quelque chose de *fini et déterminé* ; la conscience sceptique n'est capable de saisir la négativité que sous une *forme abstraite*, mais non sa véritable essence, car loin de nous conduire à désespérer de la positivité, la négativité doit plutôt chercher à la rétablir sous une forme

---

<sup>335</sup> *PhG*, p. 216, [H, 135].

<sup>336</sup> Klein, Y., *op. cit.*, p. 393-395.

médiatisée. Ainsi comprise, la conscience sceptique correspondrait à une *pensée de la négation de la finitude*, et ce faisant, elle se rapproche de l'idéalisme qui identifie subjectivité et négativité. Ce solipsisme de la conscience sceptique dans lequel elle nie le monde et la société fera même dire à Alexandre Kojève qu'il « implique le "nihilisme" ».<sup>337</sup> Dans une large mesure, nous nous accordons avec la lecture que propose Klein de la conscience sceptique, mais nous considérons que celle-ci néglige la thématization de l'*autoréflexion* de la conscience. La figure de la conscience sceptique n'est pas un simple « nihilisme » où elle ne ferait que nier tout ce qu'elle voit, car c'est à ce moment précis de la *Phénoménologie* qu'elle réalise que la négativité qu'elle évitait avec horreur est en réalité une partie constitutive de son agir et qu'elle agit à la manière d'un *moteur cognitif*. La conscience sceptique s'occupe moins de nier tout ce qu'elle rencontre que de prendre la négativité comme l'*objet* de sa propre réflexion, c'est-à-dire sa *propre activité*, et si elle reste encore tributaire d'une logique d'entendement, elle correspond au moment qui permet de la *dépasser*.

Hegel décrit la conscience sceptique comme « l'expérience effective de ce qu'est la liberté de la pensée ; cette pensée est *en soi* le négatif et il lui faut se présenter ainsi. »<sup>338</sup> Ce portrait indique sans ambiguïté que le scepticisme amorce une certaine transition entre la sphère de la conscience théorique et de la conscience pratique, mais le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il est plutôt surprenant. Jamais Hegel n'avait auparavant mentionné explicitement que le scepticisme détenait un certain rapport avec le concept de « liberté », mais dans les œuvres de Iéna, sa conceptualité correspondait davantage à celle du champ théorique de la conscience. En quoi peut donc bien consister cette liberté que confère le scepticisme ? Comme le souligne très bien Roger Verneaux, cette liberté ne peut en aucun cas s'agir d'un libre arbitre ou d'un « choix délibéré d'une conduite parmi un éventail de possibilités. »<sup>339</sup> Au contraire, cette liberté repose sur l'acte de négation lui-même, ou plutôt, sur la *conscience* de cet agir : « c'est par cette négation consciente de soi qu'elle se procure *pour elle-même la certitude de sa liberté*, qu'elle suscite l'expérience de celle-ci et qu'elle l'élève par là à la *vérité*. »<sup>340</sup> La liberté du scepticisme ne s'exprime donc pas à

---

<sup>337</sup> Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, textes réunis et édités par R. Queneau Paris, Gallimard, coll. Tel, 1947, p. 75.

<sup>338</sup> *PhG*, p. 216 [H, 134-135].

<sup>339</sup> Verneaux, R., *Le scepticisme selon Hegel* in *Histoire de la philosophie et métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 128.

<sup>340</sup> *PhG*, p. 218 [H, 137].

la manière d'une action délibérée ou réfléchie – je décide de *nier* tel ou tel objet empirique plutôt qu'un autre – mais plutôt sur le fait que la conscience réalise que son agir est *en lui-même négatif* et que lorsqu'elle entreprend une action sur les objets sensibles, en le désirant ou en le travaillant, elle les dépossède de leur *être immédiat*. Ainsi, la liberté à laquelle accède la conscience sceptique n'est pas une liberté concrète qui s'exprimerait dans le monde, mais une liberté intellectuelle. Je prends conscience, pour la première, de la valeur négative de mon agir, et ce faisant, je réalise que les objets sensibles n'ont aucune certitude par eux-mêmes, qu'ils sont des évanescences, car c'est plutôt *moi* qui décide ou non de leur conférer la moindre valeur ontologique :

Mais, si le désir et le travail ne pouvaient pas conduire à son terme la négation pour la conscience de soi, en revanche, cette orientation polémique à l'encontre de la substance-par-soi multiforme des choses aura du succès, parce que c'est en tant que conscience de soi libre précédemment accomplie dans elle-même qu'elle se tourne contre une telle substance-par-soi ; plus précisément, parce qu'elle a *la pensée* ou l'infinité en elle-même et que, en cela, les réalités subsistantes-par-soi sont pour elle, suivant leur différence, que comme des grandeurs disparaissantes [...] Voilà ce à travers quoi l'agir du scepticisme en général et le mode qui est le sien se sont déterminés. Le scepticisme fait bien voir le mouvement dialectique que sont la certitude sensible, la perception et l'entendement...<sup>341</sup>

Le scepticisme, c'est la rencontre *consciente* entre la conscience de soi et la négativité ou *le* dialectique, et à ce titre, il ne s'agit pas d'une attitude où la conscience nierait purement et simplement le monde sensible parce qu'il ne détiendrait aucune valeur ontologique. Il s'agit bien plutôt d'un *renversement* de la primauté ontologique des étants ; le monde n'a de valeur que pour autant qu'il y ait une conscience qui *agit* sur ce monde. Or, cette thématique du renversement du monde fut pour la première exposée dans la *Phénoménologie* dans *Force et entendement* où la conscience érige un monde suprasensible régie sous des lois universelles.<sup>342</sup> À travers les lois que forge l'entendement, la conscience pense trouver l'égalité-à-soi ; le repos d'une connaissance où la diversité sensible cesse de mouvoir et où elle est parfaitement organisée sous l'unité des concepts abstrait. Malheureusement, cette apparence d'égalité n'est rien d'autre que le symptôme

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 216-217. [H, 135].

<sup>342</sup> Sur le renversement du monde dans *Force et entendement*, voir Dumont, A., *Le monde à l'envers de Hegel : Réflexion sur la « scène » de l'entendement dans la Phénoménologie de l'esprit* in *Phantasia*, Vol. 2, 2015, p.1-33.

d'une scission ou d'une fracture de la conscience, car elle *dédoubl*e le monde plutôt qu'elle ne le normalise. Les lois du monde suprasensible qu'érige la conscience s'opposent aux lois de la diversité sensible et elles ne diffèrent entre elles que par leur nom : elles sont des *homonymes*. Le monde suprasensible n'est rien d'autre que « la copie immédiate du monde perçu »<sup>343</sup>, et ce faisant, il se *renverse* dans un *deuxième monde suprasensible* où les lois conceptuelles ne sont plus garantes de la stabilité et de la fixité des choses sensibles, mais où elles sont tout aussi dynamiques que les objets sensibles qu'elles reproduisent : « *Ce deuxième monde suprasensible* est, de cette manière, le monde *renversé*, et à vrai dire, en tant qu'un côté est déjà présent à même le premier monde suprasensible, le monde renversé *renverse* ce *premier* monde. L'intérieur est par là achevé comme phénomène. »<sup>344</sup> En bref, le monde suprasensible, qui fût érigé par l'entendement en abstrayant des lois de la multiplicité phénoménale, se *phénoménalise* à son tour et au lieu de créer de l'unité, il ne fait que reproduire l'*infinité* des étants sensibles qu'il tentait d'échapper, donc de la division et de la désunion (*Entzweiung*). Pour illustrer ce point, prenons l'exemple de la mécanique newtonienne. Les lois d'inertie, de translation du mouvement et d'action réciproque permettent d'expliquer comment s'effectue le mouvement au sein de la finitude sensible en offrant un *modèle stable, immuable et universel* qui s'appliquerait à tout objet et en toute circonstance, et ce, indépendamment de leurs caractéristiques contingentes. À première vue, ces lois semblent s'émanciper complètement de la réalité sensible, car si elles expliquent comment le mouvement s'effectue, car elles ne sont pas elles-mêmes affectées par le mouvement ; elles ne *changent pas*, mais sont plutôt ce qui *demeure* malgré le mouvement. Or, ces lois ne sont pas autonomes ; elles ne peuvent pas être dissociées des phénomènes naturels précisément parce qu'elles sont déduites à partir d'*observations empiriques*. Il ne s'agit donc pas simplement de pures lois intellectuelles qui existeraient dans un monde à part seulement accessible par mon entendement, mais de lois qui existent *au sein même de la réalité sensible*. Les lois découvertes par Newton ne décrivent pas le mouvement, car elles sont plutôt *le mouvement lui-même*. Le monde suprasensible, loin d'être stable, est en réalité une manifestation de l'inquiétude de la conscience :

L'infinité ou cette inquiétude absolue (*diese absolute Unruhe*) du pur acte de se mouvoir soi-même – qui consiste en ce que ce qui est déterminé d'une manière quelconque, par exemple comme être, est bien plutôt le contraire de cette détermination – a été assurément

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 181 [H, 88].

<sup>344</sup> *Ibid.*

déjà l'âme de tout ce qu'on a eu jusqu'à maintenant, mais c'est dans l'intérieur seulement qu'elle est entrée en scène elle-même en sa liberté.<sup>345</sup>

À l'instar de l'entendement, la conscience renverse la primauté ontologique des étants en croyant par là qu'elle atteindra le repos de la pensée ; qu'en admettant la négativité intrinsèque à son agir, elle ne subira plus les remous de cette même négativité qui la plongeait dans le désespoir depuis le début du parcours phénoménologique. Mais en réalité, le renversement que la conscience sceptique n'est rien de plus que la plus grande illustration de son inquiétude :

[E]lle est pour elle-même cette ataraxie de l'acte de penser par soi-même, l'invariable et *vraie certitude de soi-même*. Celle-ci ne procède pas de quelque chose d'étranger qui ferait s'écrouler en soi son développement multiforme, comme un résultat qui aurait son devenir derrière lui ; mais la conscience elle-même est l'*inquiétude dialectique absolue*, ce mélange de représentations sensibles et pensées dont les différences coïncident et dont l'égalité, en retour, se dissout tout aussi bien, car elle est elle-même la détermination face à l'*inégal*.<sup>346</sup>

La conscience est à l'origine de la vacuité ontologique de la diversité phénoménale ; c'est elle, à travers son pouvoir de négation, qui instaure les oppositions qu'elle réprouve tant avec force. La conscience sceptique ne fait que constater le néant de toute chose, elle le produit elle-même et elle n'est pour ainsi dire qu'une conscience de sa propre vacuité ontologique ; si les étants sont inessentiels, c'est-à-dire qu'ils n'ont aucune teneur d'être par eux-mêmes, et bien la conscience l'est tout autant, car c'est bien elle qui génère ces évanescences : « Son faire et ses paroles se contredisent sans cesse, elle a bien elle-même la conscience double contradictoire de l'immutabilité et égalité avec soi et la complète contingence et inégalité à soi. »<sup>347</sup> La conscience sceptique n'est pas un pouvoir de créer, mais un pouvoir de *disparaître* et elle maintient les contradictions qu'elle tente d'éviter. *Prendre conscience* de la négativité de son agir n'est pas suffisant pour s'en prémunir ; le moment d'autoréflexion de la conscience sceptique s'achève ainsi sur la fracture de la conscience en deux où d'une part elle *affirme* qu'elle *s'est affranchie* de toute détermination sensible et de l'autre elle *constate* qu'elle est à la source de ces déterminations dont elle prétend s'être libérée. La contradiction dans laquelle sombre la conscience sceptique illustre ainsi

---

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 187 [H, 96].

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 218 [H, 137-138].

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 219 [H, 139].

l'ambiguïté fondamentale de l'attitude de Hegel à l'endroit du scepticisme. Si le scepticisme est un moment *nécessaire* d'autoréflexion où nous prenons conscience de la contradiction qui submerge la réalité phénoménale, ce moment n'est pourtant pas *suffisant* pour le dépasser. Le scepticisme n'est donc pas une attitude théorique ou pratique viable par elle-même et s'y restreindre correspond au danger de ne jamais pouvoir sortir de la contradiction en nous-mêmes.

# Conclusion

## L'ironie du scepticisme hégélien

La *Phénoménologie de l'esprit* représente l'achèvement du parcours de Iéna et la transition des premiers essais hégéliens, lesquels détiennent presque tous un certain goût pour la polémique et empruntent souvent au lexique de ses interlocuteurs philosophiques, vers son œuvre de maturité, là où Hegel commence véritablement à consolider son propre langage philosophique. À maintes occasions, nous avons souligné dans notre étude que la mobilisation hégélienne du scepticisme relevait en un sens d'un langage d'emprunt ; d'un lexique que Hegel n'hésite pas à se réapproprier aux mains de ses opposants, Ernst Schulze en tête de liste, afin de mieux les réfuter et disqualifier. Dès lors, est-ce que la *Phénoménologie* est également le terme de la réflexion hégélienne à l'endroit du scepticisme ? Certainement pas ! Au cours de notre étude, nous avons souligné à quelques reprises que le concept de « scepticisme » réapparaît dans l'élaboration du système tardif de Hegel, notamment dans la *Science de la logique* et l'*Encyclopédie*. Il existe d'ailleurs un certain nombre d'études sur le scepticisme dans les œuvres tardives de Hegel, dont celle de Adam Scarfe qui porte sur le rôle du scepticisme dans la *Doctrine du concept*, la dernière section de la *Science de la logique*, et dans laquelle l'auteur tente de redéfinir notre compréhension du mouvement dialectique.<sup>348</sup> Si nous n'avons abordé ni ces études ni les œuvres de maturité de Hegel, ce n'est pas par désintérêt, mais simplement parce qu'elles ne relevaient pas de notre problématique. Notre question n'était pas de savoir la fonction définitive qu'occupe le scepticisme au sein du système hégélien, mais d'en reconstruire la *genèse conceptuelle* et de montrer les considérations et les préoccupations intellectuelles à l'origine de la thématisation hégélienne du scepticisme.

Dès lors, que pouvons-nous bien retenir du scepticisme hégélien et quel est l'apport de cette attitude philosophique sur la formation intellectuelle du jeune *Privatdozent* ? Au cours de cette étude, nous avons pu observer que l'appréciation hégélienne du scepticisme reste relativement constante d'un texte à l'autre. Pour Hegel, le scepticisme n'exprime ni plus ni moins

---

<sup>348</sup> Scarfe, A., *The role of Scepticism in Hegel's "Doctrine of the Concept"* in *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 17, n°2, 2003, p. 77-91. Dans les appendices de cette étude, Scarfe présente schématiquement trois interprétations différentes du mouvement dialectique : 1) l'interprétation à un terme asymétrique, une lecture relativement statique de ce mouvement, 2) l'interprétation à deux termes asymétriques, plus dynamique que la première, et 3) l'interprétation à demi-terme ou l'interprétation symétriquement asymétrique.

qu'un *besoin de la philosophie*, soit la capacité de pensée par soi-même, laquelle se manifeste par un *acte négateur* qui permet d'affirmer la *contradiction* des étants finis. Le scepticisme est donc un moment *subjectif* de l'acte de pensée, mais s'il est nécessaire de l'inclure au sein de notre propre discours, il n'est cependant pas suffisant pour échapper au paradoxe de la finitude, car *nier* une chose, dire « cela *n'est pas* », est un acte de langage qui est en lui-même *fini* ; le scepticisme permet seulement d'*énoncer* la contradiction, mais assurément pas de la dépasser, et ce faisant, un scepticisme non maîtrisé conserve le danger de nous enfermer au sein de la contradiction qu'il énonce. Comme l'a brillamment résumé Gérard Lebrun, « [s]i préjudiciable soit-elle au dogmatisme, la dialectique du Scepticisme reste donc dans les limites de la simple Raison, de l'Entendement. Celui-ci fut toujours incapable d'effectuer rigoureusement la transition du Fini à l'Infini »<sup>349</sup> et Hegel ne pouvait qu'adopter à son égard une attitude, certes positive, mais teintée de méfiance.

Cela dit, ce n'est pas parce que le regard de Hegel à l'endroit du scepticisme reste essentiellement le même que les termes à travers lesquels il l'a pensé n'ont pas changé ou que son rapport au scepticisme a toujours été une chose évidente. La première optique selon laquelle Hegel appréhenda le scepticisme répondait avant tout à un enjeu d'interprétation de l'histoire de la philosophie et elle peut facilement être qualifiée comme un rapport d'adversité, voire d'hostilité. Si l'article de 1802 avait pour objectif d'éclaircir la véritable essence du scepticisme et d'éclaircir la position qu'occupe cette école de pensée au sein de la philosophie, l'intention de Hegel correspondait davantage à réprouber de manière hautement virulente les adeptes modernes du scepticisme, lesquels se réclamaient directement de l'autorité du pyrrhonisme antique. Selon Hegel, les tenants du scepticisme moderne tentaient ni plus ni moins que de soustraire le scepticisme aux mains du discours philosophique, un point de vue que le penseur allemand ne pouvait tout simplement pas accepter, car cela signifierait qu'il y aurait toujours *un dehors* à la philosophie ; qu'il y aurait toujours un *autre* qui échapperait à l'emprise de la rationalité, et si tel est le cas, alors toute tentative d'édification d'un *système* philosophique serait vouée à l'échec précisément parce que la philosophie ne pourrait pas *s'identifier* à toute chose. Pour consolider l'édification de son système, mais surtout pour éviter de voir le projet d'une philosophie spéculative s'effondrer, Hegel entreprend alors une violente réfutation du scepticisme moderne en

---

<sup>349</sup> Lebrun G., *La patience du concept : Essai sur le Discours hégélien*, Paris, Gallimard, NRF, 1972, p.250.



montrant non seulement que leur point de vue est totalement inconséquent, mais surtout que la position défendue par le scepticisme moderne repose sur une grave méconnaissance de l'*essence même* du scepticisme antique et que leur lecture du pyrrhonisme est erronée. Le véritable scepticisme, ce ne serait ni le scepticisme moderne ni le pyrrhonisme, puisque tous les deux, à leur manière, s'opposent à la philosophie, mais plutôt *le moment proprement négatif* dans tout acte authentique de philosopher et il s'illustrerait le plus fortement dans le *Parménide* de Platon. Néanmoins, l'interprétation que Hegel propose du scepticisme antique, et plus particulièrement du pyrrhonisme, n'est pas sans poser de graves problèmes du point de vue de l'histoire des idées. Qu'il en ait été conscient ou non, l'interprétation hégélienne du pyrrhonisme repose sur une *confusion conceptuelle* concernant le rejet de la réalité phénoménale et Hegel se sert davantage de cette lecture pour soutenir ses critiques que dans un véritable souci de vérité historique. Même si elle s'avère fautive, la lecture hégélienne du scepticisme antique ne doit cependant pas être totalement rejetée, car elle nous permet de mieux appréhender la signification que Hegel accorde au scepticisme. Le scepticisme ne doit pas être compris à la manière d'une incertitude, mais comme un acte de *division conceptuel*.

De cette première confrontation, nous avons pu constater que Hegel comprend le scepticisme avant tout comme un *acte de négation*, mais cela ne nous dit pas à quelle *fonction cognitive* correspond cette négation. L'étude du scepticisme hégélien ne peut donc pas être complète si nous n'analysons pas la manière dont Hegel envisageait la négation dans les écrits de la période de Iéna. Afin d'éclaircir le lien entre le scepticisme et la négativité, nous avons donc, dans premier moment, entrepris de montrer la manière dont le scepticisme se différencie de la non-philosophie de Jacobi et de l'idéalisme fichtéen, deux attitudes philosophiques qui se rapportent à une forme de négativité. Si Hegel effectue lui-même ce lien entre le scepticisme d'une part et les pensées respectives de Jacobi et de Fichte de l'autre, à chaque fois, le jeune *Privatdozent* les décrit comme des *formes imparfaites de scepticisme*, puisqu'elles aboutissent à un dogmatisme de la *subjectivité*. Alors que Jacobi réproche la *connaissance finie* pour se replier sur une *connaissance divine* fonder dans le *sentiment religieux*, Fichte est incapable de sortir de la subjectivité du Moi, et ce faisant, il s'engouffre dans le piège de la *régression à l'infini*. À l'inverse de ces deux attitudes, la négativité dont le scepticisme fait usage repose sur la pleine *reconnaissance* de la *contradiction* qui structure la finitude, c'est-à-dire que toutes choses finies peuvent *être niées*, même si elles se tiennent là devant nous (*sie stehen sich uns gegen*). Néanmoins, la négation que

met à profit le scepticisme reste prisonnière d'une *logique d'entendement*, et à ce titre, cette reconnaissance du caractère contradictoire de la finitude reste *formelle* ; le scepticisme ne peut qu'*affirmer* la contradiction, mais il ne peut pas y échapper. Ainsi, nous avons par la suite procédé successivement aux analyses du concept de « désunion » (*Entzweiung*) dans la *Differenzschrift*, de « subjectivité » et « d'antinomie » dans *Foi et Savoir* et « d'infinité » dans la *Logique de Iéna* pour montrer le lien conceptuel entre le scepticisme et la logique d'entendement, ou plutôt avec le *côté négatif de l'Absolu*.

Avec tous ses éléments à notre disposition, la dernière étape de notre étude consista à montrer comment Hegel mobilisa les acquis théoriques de la période de Iéna dans sa thématization du scepticisme de la *Phénoménologie de l'esprit*. Bien que les mentions au scepticisme dans la *Phénoménologie* soient peu nombreuses, Hegel aborde directement la question dans l'*Introduction* de l'œuvre où il compare le chemin qu'entreprend la conscience naturelle ou naïve à un « scepticisme s'accomplissant de lui-même » ou encore comme « le chemin du *doute*, ou plus proprement, comme le chemin du désespoir ». À notre grand étonnement, ces deux expressions sont largement négligées par les commentateurs qui se sont intéressés à l'apport du scepticisme chez Hegel et leur signification, loin d'être évidente, est généralement supposée d'emblée. Pour éviter de tomber dans le même grief, nous avons donc pris pour tâche de passer en revue chacune de ses interprétations afin de clarifier cette situation malencontreuse et afin de dégager la véritable signification de ces deux expressions. Lorsque Hegel parle du « scepticisme s'accomplissant de lui-même », il ne faut croire que Hegel envisage le scepticisme à la manière d'un *instrument* ou d'un *moyen* qui nous permettrait d'atteindre une vérité indubitable ou un état de certitude épistémique à la manière du *doute méthodique* préconisé par Descartes. Bien au contraire, ce que tente d'établir Hegel, c'est de redéfinir la notion de « doute » à l'aide de la notion de « désespoir », et ce faisant, de montrer que le scepticisme n'est pas un état provisoire dans le processus de connaissance dont on pourrait se débarrasser une fois pour toutes, mais un *moment constant* qui se *répète* inlassablement dans chacune des figures du savoir apparaissant et qui plonge la conscience dans un état de paralysie cognitive proche de la pathologie. Ainsi, le scepticisme correspond dans la *Phénoménologie* à la perte de certitude immédiate de la conscience, à la reconnaissance de la *vacuité de son savoir* ; le scepticisme est symptomatique de l'inquiétude (*Unruhe*) de la conscience, c'est-à-dire de la négativité à l'œuvre derrière toute subjectivité et qui pousse la conscience naturelle à accepter la contradiction de son savoir et non plus à l'éviter. Afin de mettre

en évidence ce point, la dernière partie de notre étude fut dédiée à l'analyse du moment sceptique dans le chapitre sur la *Certitude sensible* et dans la figure de la conscience sceptique elle-même. Alors que dans la *Certitude sensible*, la contradiction qui agite la conscience se manifeste au niveau de son *savoir objectal*, c'est-à-dire des ob-jet (*Gegenstand*) qui l'entoure, le figure de la conscience sceptique permet d'illustrer que la contradiction qui habite la conscience a en réalité pour cause elle-même. En raison de la négativité qu'elle mobilise, la conscience est elle-même l'instigatrice des contradictions qu'elle observe, et ce faisant, elle crée un décalage constant entre son *dire* et son *faire*. Pour revenir à notre question initiale, si nous devons retenir ne serait-ce qu'un seul élément du scepticisme hégélien, c'est sans aucun doute son caractère profondément *ironique* ; malgré tous les efforts qu'il met en place pour dénoncer les contradictions qu'il observe, le scepticisme n'arrive pas lui-même à y échapper et au lieu d'atteindre un état de tranquillité intérieure, il n'est rien d'autre qu'une « pensée seulement inquiète ». <sup>350</sup>

---

<sup>350</sup> *PhG*, p. 225 [H, 147].

## Bibliographie

**G.W.F. Hegel**

*Traductions en langue française*

*Correspondance*, t. I, 1785-1812, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1962

*La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1986

*Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. 1, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986

*Foi et Savoir : Kant-Jacobi-Fichte*, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, préface de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1988

*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome IV, La philosophie grecque, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1975

*Logique et Métaphysique : Iéna 1804-1805*, trad. D. Souche-Dagues, Bibliothèque de Philosophie, Paris, Gallimard, 1980

*Notes et Fragments : Iéna 1803-1806*, trad. C. Colliot-Thélène, Bibliothèque de Philosophie, Paris, Aubier, 1991

*Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolyte en deux tomes, Philosophie de l'esprit, Paris, Aubier, 1941

\_\_\_\_\_, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006

*Préface et Introduction de la Phénoménologie de l'esprit*, texte, traduction et commentaire précédé de *Sens et intention de la Phénoménologie de l'esprit* par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1997

*Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, trad. O. Dupré, Paris, Vrin, 1997

*Le premier système : La philosophie de l'esprit 1803-1804*, trad. M. Bienenstock, Paris, Presse Universitaire de France (PUF), collection Épiméthée, 1999

*La philosophie de l'esprit 1805*, trad. par G. Planty-Bonjour, Paris, Presse Universitaire de France (PUF), collection Épiméthée, 1999

*La relation du scepticisme avec la philosophie* suivie de *L'essence de la critique de la philosophie*, trad. de B. Fouquet et préface de J.-P. Dumont, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Vrin, 1972

*Science de la logique, livre premier : l'être*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2015

*Les orbites des planètes (Dissertation de 1801)*, trad. F. de Gandt, Paris, Vrin, 1979,

### **Édition allemande**

*Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968-

\_\_\_\_\_ *Band IV, Jenaer Kritische Schriften*, hrsg von H. Buchner und O. Pöggeler, 1968.

\_\_\_\_\_ *Band VII, Jenaer Systementwürfe II*, hrsg von R.-P. Horstmann und J.-H. Trede, 1971.

\_\_\_\_\_ *Bans IX, Phänomenologie des Geistes*, hrsg von W. Bonsiepen und R. Heede, 1980.

*Sämtliche Werke, Band 26 : Hegel-Lexikon (Leibniz-z)*, neu Herausgegeben von Hermann Glockner, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1957

### **Autres auteurs**

Aristote, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2015

Fichte, J. G., *La destination de l'homme*, trad. J.-C. Goddard, Paris, GF Flammarion, 1995

\_\_\_\_\_, *La destination du savant*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1990

Heidegger, M., *La « phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984

\_\_\_\_\_, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1962

Gadamer, H.-G., *Vérité et Méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996

Kant, I., *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 1997

\_\_\_\_\_, *Les progrès de la métaphysique*, trad. A. Grandjean, Paris, GF Flammarion, 2013

\_\_\_\_\_, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1993

Jacobi, F. H., *Lettre sur le nihilisme*, trad. I. Radrizzani, Paris, GF Flammarion, 2009

Platon, *Parménide*, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2011

Ricoeur, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Seuil, 2011

\_\_\_\_\_, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2004

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997

Löwith, K., *Essai américains*, trad. sous la direction de M. Béland, Montréal, PUM, 2019

### **Littérature secondaire, articles et périodiques**

Bourgeois, B., *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses , 2011

Biscuso, M., *Hegel on Scepticism and Irony in Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, ed. by S. Charles and P. J. Smith, 2013

Casevitz, M., *Les mots du doute en grec in Union rationalistes : « Raison présente »*, n° 189, 2014, p. 107-116

Colette, J., *Hegel et le scepticisme in Revue germanique internationale*, n° 24, 2016, p. 25-44

Caujolle-Zaslowsky, F., *Le scepticisme selon Hegel in Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 163, 1973, p. 461-476

\_\_\_\_\_, *L'interprétation du scepticisme comme philosophie du doute religieux : analyse d'un malentendu in Revue de philosophie et de théologie*, vol. 27, n° 2, 1977, p. 81-112

Dumont, A., *Le monde à l'envers de Hegel : Réflexion sur la « scène » de l'entendement dans la Phénoménologie de l'esprit in Phantasia*, Vol. 2, 2015, p.1-33

Dumont, J.-P., *Le scepticisme et le phénomène : essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Vrin, 1972

Eisler, R., *Kant-Lexikon*, Gallimard, NRF, Paris, 1994, 2011

\_\_\_\_\_, *Hegel's Dialectical Method in The Cambridge Companion to Hegel*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 130-170

Franks, P., *Ancient skepticism, Modern Naturalism and Nihilism in Hegel's early Jena writings*, The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy, p. 52-73, 2008

Funke G., *La théorie des antinomies dans la critique de Kant par Hegel* in *Les études philosophiques*, no 4, 1981, p. 413-428

Geraets, T., *Hegel : l'articulation du sens. Lire Hegel après Gadamer* in *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, n° 90, 2016, p. 285-302

Godin, C., *La figure et le moment du Scepticisme chez Hegel*, *Les études philosophiques*, no.70, 2004/3, p. 341-356

Grosos, P., *Patience et inquiétude selon Hegel* in *Philosophie : Éditions de minuit*, n° 80, 2004, p. 19-38

Harris, H. S., *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford, Clarendon Press, 1983

Heidemann D. H., *Hegel on the nature of Scepticism* in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n° 63, 2011, p.80-99

\_\_\_\_\_, *Sich vollbringender Skeptizismus und Geschichte des Selbstbewusstseins in Hegels Phänomenologie des Geistes* in Ilbrig, C., *Wir sind keine Skeptiker, denn wir wissen: Skeptische und antiskeptizistische Diskurse der Revolutionsperiode 1770 bis 1850*, 2013, p. 81-99

Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1947

Jarczyk, G. et Labarrière, P.-J., *Hegel : le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Paris, Aubier, 1989

Kervégan, J.-F., *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 2005

Klein, Y., *La phénoménologie de l'Esprit et le Scepticisme* in *Revue philosophique de Louvain* t. 69, n° 3, 1971, p. 370-396

Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, textes réunis et édités par R. Queneau, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1947

Lebrun, G., *La patience du concept, essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, collection NRF, 1972

\_\_\_\_\_, *L'envers de la dialectique : Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Seuil, 2004

- Marmasse, G., *Hegel et le scepticisme antique durant la période de Iéna* in *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 22, 2007, p. 189-210
- Martin, W. M., *In Defense of Bad Infinity: A Fichtean Response to Hegel's Differenzschrift* in *Bulletin of Hegel Society of Great Britain*, 55/56, 2007, p. 168-187
- Pinklard, T., *Hegel: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000
- Quentin B., *Hegel et le Scepticisme*, Paris, L'Harmattan, 2005
- Radrizanni, I., *Fichte et le scepticisme* in *Sképsis*, Ano VII, n° 11, 2014, p. 133-147
- Tesla, I., *Scepticisme et dialectique des lumières chez le jeune Hegel* in *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, ed. by S. Charles and P. J. Smith, 2013
- \_\_\_\_\_, *Recognition, Skepticism and Self-consciousness in the Young Hegel* in *Fenomenologie e Società*, vol. 32, n° 2, 2009, p. 117-132
- Tinland, O., *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Édition, 2013
- Tinland, O., *Hegel critique de Kant : Éléments pour la généalogie d'un empirisme de la raison*, in A. Grandjean (dir.), *Kant et les empirismes*, Classiques Garnier, 2017, p. 155-172.
- \_\_\_\_\_, *Y a-t-il un « faux départ » de la Phénoménologie de l'esprit* in *Revue germanique internationale*, n° 24, 2016, p. 145-158.
- Scarfe, A., *The role of Scepticism in Hegel's "Doctrine of the Concept"* in *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 17, n° 2, 2003, p. 77-91
- Stanguennec, A., *Inquiétude, désir et volonté de la loi dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel* in *Revue germanique internationale*, n° 18, 2002, p. 177-185
- Varysse, J.-M., *Dictionnaire Kant*, Paris, Ellipses, 2007
- Verneaux, R., *L'essence du scepticisme selon Hegel* in *Histoire de la philosophie et métaphysique : Aristote, Saint Augustin, Saint Thomas et Hegel*, Paris, Declée de Brouwer, 1955